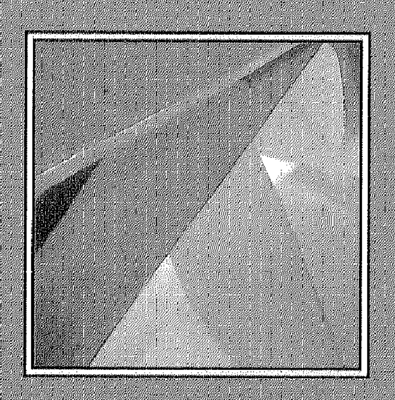
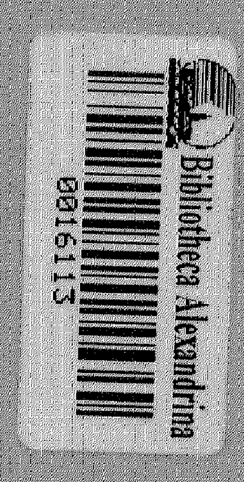
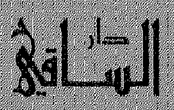
سرّي نُسيبة

الحرية

بين الحدّ والمطلق









الحرية

بين الحد والمطلق



سرّي نُسيبة

الحرية
بين الحدّ والمطلق



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٥

ISBN 1 85516 503 1

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

تمهيد

بدأت في تدوين هذه الأفكار، والتي تشكّل غالبية نص المخطوطة التي أطرحها اليوم للقارىء العربي، قبل حوالى عشر سنوات. وذلك بعد أن حثتني مجموعة أحداث وظروف على التفكير جدّياً، وقد يكون لأول مرة، في موضوع الحرية. أما الظرف الأول والأساس فقد كان بدون أي شك توق الشعب الفلسطيني إلى الحرية، ونضاله الجبار من أجلها. لكن الظروف شاءت كذلك أن أصطدم بملابسات هذا الموضوع الشائك على مستويات عملية، مرة حين وجدت نفسي مدافعاً عن حق أحدهم في كتابة قصيدة تخلّ بالذوق العام وتمسّ بالدين، وكان ذلك في أواخر السبعينات. وثانية حين كنت نقيباً في جامعة بيرزيت، فتصدّينا للأمر العسكري ٨٥٤، والذي ارتأيناه موجهاً ضد الحرية الأكاديمية وحقنا الأساسي في التعليم والتعلّم الحر.

وكنت أرجع إلى الأفكار التي دوّنتها بين الفينة والأخرى عبر هذه السنين، فأعيد قراءتها ثانية، وأعدل ملحوظة هنا، وأضيف ملحوظة هنا، إلى أن سمح لي الحظ بأن أخلو إلى نفسي خلال العام ٩٣ ـ ٩٤، في معهد للأبحاث في واشنطن(*) حين استطعت أن أتفرّغ كلياً للتفكير في مجموع هذه القضايا، فدأبت على محاولة استكمال ما رأيت واجباً استكماله، وتهذيب ما أمكنني ملاحظة ضرورة تهذيبه، مستجمعاً ما تمكّنت من جرأة للتقدم بالمحصول للقارىء.

وأقول إنني احتجت لاستجماع جرأتي لعدة أسباب، منها المضمون، حيث إن

(*) معهد وودرو ويلسون للأبحاث في واشنطن، وأنتهز هذه الفرصة للتعبير عن امتناني لهذا المعهد وللقائمين عليه، وذلك لتوفيرهم لي كافة الوسائل والأجواء التي يحتاج إليها الباحث في عمله.

النص الفلسفي في أحسن أحواله يبدو شائكاً ومعقّداً للقارىء العادي، أي القارىء الذي يطلع عليه لأول مرة، حيث إن اللغة تبدو خاضعة للفهم السريع لأول وهلة، لكن القارىء سرعان ما يكتشف أن المفردات المستعملة أشبه بكونها متخصصة، وأن الأسلوب كذلك، مما يفقد القارىء الأمل بأن يستطيع الاستفادة من المطالعة. ولا أخفي على أحد أنني حتى هذه اللحظة أجد صعوبة في سبر غور النص الذي يتحرّى الدقة في المواضيع النظرية، حيث إن ذلك يتطلّب جهداً قد يضاهي بل يفوق ذلك الجهد الذي بذله الكاتب أساساً في أكثر من حال.

وأما السبب الثاني الذي استوقفني، فهو الأسلوب الذي اخترت في عرض هذا النص. وقد يستغرب القارىء حين يجد أنني لم ألجأ إلى سرد نظرية عن الحرية في هذا النص، محاولاً طرحها بشكل متسلسل وتفسيرها ودعمها بالأسلوب المعهود، والذي يبقى أكثر مباشرة وسلاسة في الخطاب، وإنما لجأت إلى أسلوب آخر، قد يشتمّ منه المطلع على النصوص الإسلامية القديمة أنه أقرب لأسلوب علماء الكلام منه لأسلوب الفلاسفة، وذلك لاعتماده التدرّج والانتقال الجدلي من فكرة إلى أخرى أو من طرح إلى آخر، بشكل لولبي وفي محاولة مستمرة للتعرّض لنقاط الشك أو الاعتراضات، وذلك قبل أن يسمح للفكرة الأساس بأن تفرض نفسها بشكل كامل، كما عليه الأمر في نص ناضج ومكتمل النمو، يعبّر عن حصيلة جهد الكاتب وبحثه.

لكنني، إذ أقول ذلك، فلا بد من التنويه سريعاً بأنني لم أتعمّد بادىء ذي بدء تقليد المتكلمين. وإنما ما فعلت هو ما أخاله أكثر طبيعية، حين يعكف أحدنا على جس نبض ذهنه عند البحث في موضوع ما واستقصائه. أي أنني حاورت نفسي، ودونت محاورتي هذه، وذلك في سياق السعي وراء تلك السكينة النفسية التي يسعى وراءها من يجوب الذهن باحثاً عن الأجوبة لأسئلة تؤرقه. لكنني وبعد أن فعلت ذلك قررت أن أبقي الهيكل العظمي بالأغلب على حاله، فيبقى البناء عارياً والحجة مكشوفة دون تجميل أو تورية، علّ القارىء يجد في اللبنات التي وضعتها أو الخطوات تلك الشفافية التي قد تساعده على فهمها وتقييمها، أو ذلك العور الذي هو الأساس في فساد النظرية الأعم.

لكنني لا أتبجّح بتملك نظرية، أو قل نظرية متكاملة. نعم، سوف يجد القارىء بأن لديّ، كما سلف وأشرت، توجهاً فكرياً أساسياً. لكنه توجه أو تيار لم يبتدىء ناضجاً أو متكاملاً، بحسب علمي، وإنما ابتدأ كمجموعة ينابيع، تفجّرت من هنا

وهناك، ثم تجمّعت مع بعضها بعضاً، ليس دفعة وإنما بالتدريج، ولازمت بشكل أو آخر اهتماماتي العملية، وخاصة منها تطور القضية الفلسطينية، بدءاً بالاحتلال وممارساته وآثاره على المجتمع الفلسطيني، ومروراً بالاتفاق الأخير، والهموم التي أثارها لدى الكثيرين، وخاصة المهتمين فعلاً وبالعمق بموضوع الحرية الفردية وعلاقتها بالمجتمع، وبموضوع الديموقراطية أكثر عموماً.

ولسنا بالطبع كفلسطينيين أول من تطرق إلى موضوع الحرية بشكل عام، أو إلى انعكاسات ذلك على طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع بشكل أخص. ونحن نجد في كثير من النصوص في النظرية السياسية والفلسفية اليوم انهماكاً جاداً ومتعمّقاً في المعادلة التي تجمع ما بين حقوق الفرد من جهة وقيم أو أهداف المجتمع من جهة أخرى. فمنهم من يعطي الأولوية لحقوق الفرد، ومنهم من يعطي الأولوية لقيم أو حاجات المجتمع (وقد تكون الدوافع إلى ذلك متباينة كل التباين بين أحدهم والآخر)، ثم نجد منهم من يحاول الجمع والتوفيق. وأنت تلمس في كل هذا الجدال القائم حيوية لا تتعلق فقط بانعكاس الموقف الفلسفي على الطبيعة الداخلية للمجتمع، بل أيضاً على طبيعة السياسات الخارجية لهذه الدول. وقد نقول إن التباين في الأولويات قد انعكس كذلك على موقف الأمم المتحدة نفسها، أو إننا يمكننا لمسه في هذه المواقف، بدءاً بالتوجّه الداعي لإسناد حركات التحرر الوطني والنضالات التي تخوضها الشعوب من أجل تحقيق ما أسماه وودرو ويلسون «الحرية الخارجية للشعوب»، ووصولاً إلى التوجه الداعي لإسناد «حقوق الإنسان»، وهو توجّه يستند إلى الإيمان بأولوية حق الفرد على حق المجتمع الذي ينتمي إليه ذلك الفرد.

ولا أدعي أنني عالجت كل هذه الأمور والمسائل، بل إن مدخلي إلى الموضوع أصلاً كان اهتمامي بمعنى الحرية، ليس من منطلق المفكر الهائم المحلّق في أجواء نظرية لا تمتّ إلى الواقع بصلة، وليس أيضاً من منطلق المفكر من داخل أجواء الجدل القائم في الغرب حول الموضوع، وإنما من منطلق الإنسان الفلسطيني الذي يقبع تحت الاحتلال ويصبو للتخلّص منه، ومن منطلق الإنسان الذي، إذ أصبح واعياً ضرورة تحقيق الحرية السياسية والوطنية، قد أصبح وبالضرورة كذلك واعياً تعلّق الحرية بالحق من جهة، وتعلّقها بالهوية الوطنية من جهة ثانية، بما تتمثّل فيه هذه الهوية من حركة نضالية ومن مؤسسات وطنية ومن نبض نفسي موحد. وكلنا يعلم تمام العلم أن نضال إسرائيل منذ البدء، إلى جانب كونه السيطرة على الأرض،

إستهدف أيضاً طمس هوية الشعب كيفما تمثّلت أو تجسّدت هذه الهوية. . . في قصيدة شعر أو شاعر، في إرادة مناضل أو مقاتل، في مظاهرة أو احتفال أو علم فلسطيني يرفرف، أو في جامعة أو صحيفة أو حركة أسيرة. وليس رفض إسرائيل إلى عهد حديث مخاطبة منظمة التحرير إلا محاولة لتثبيت تلك المنهجية التي تلاشت اليوم بقيام إسرائيل وللمرة الأولى في عهدها بالاعتراف بوجود الشعب الفلسطيني، وذلك من خلال اتفاق أوسلو الأخير.

وإذ كان المدخل عملياً، فلقد وجدت كذلك وبعد أن سنحت لي الفرصة خلال العام الأخير أن أطّلع على مستجدات البحث في هذا الموضوع وأن للموضوع أيضاً علاقة ليس بمستقبل الإنسان الفلسطيني فحسب، وإنما بواقع الإنسان بشكل أعم؛ وأملي هو أن أساهم ولو بشكل طفيف فقط من خلال هذه المخطوطة المتواضعة في إحياء نقاش هادىء وهادف في أوساط المثقف العربي حول ما يجب على الإنسان منا أن يسعى لتحقيقه في مجتمعه، أي مجتمع نبغي أن يكون، وأي معادلة بين حق الأفراد وقيم المجتمع يجب أن نحاول تطبيقها، علماً بأن الطريق أمامنا في المجتمع العربي طريق وعر وشائك، يعترضه كثير من الأشباح والغيلان، الفكرية منها والسياسية. ولكن مستقبلاً يعمّه الضوء يتأسّس من خلال مساهمة كل منا بإضاءة شمعة.

وسوف يجد القارىء في متناول يديه مخطوطة تتكوّن من اثني عشر مبحثاً تتبلور وتنضج الأفكار فيها بالتدرّج، ثم تجتمع وتنخرط معاً في الفصول الأخيرة. ولا أبدأ بالتمييز بين الفرد والمجتمع بشكل مباشر إلا بعد أن أكون استوفيت إثارة مجموعة أظنها أساسية من الأسئلة العامة. والعلاقة واضحة لديّ بين عالَم الطبيعة وعالَم الفلسفة الأخلاقية، بمعنى أنني أجد تواصلاً بين الحديث عن الهوية (الشخصية أو الوطنية) والحديث عن الحق والواجب. وإذ الأمر كذلك فسوف يجد القارىء أنني ألجأ إلى الحديث عن الصفات والماهيات الطبيعية في معرض حديثي عن الصفات الأخلاقية، كما أنه سوف يجد، في معرض الحديث عن الهوية الشخصية، أن تحديد الماهية أساس في تحديد هذه الصفات الأخلاقية.

والآن، ولكي أهيّىء القارىء لتتبع تسلسل النقاش فيما سوف يأتي، ألخّص التوجّه العام في المناقشات:

المبحث الأول، نبدأ من الفرضية أن الحرية حق طبيعي للإنسان (سوف نعالج

هذه الفرضية فيما بعد) ولكننا نسأل عن معنى كون الحرية حقاً، ومعاني الأوصاف بشكل أكثر عموماً، كما نتطرّق إلى التمييز بين الحرية المقيّدة والحرية المطلقة، خالصين إلى القول إن الحرية هي حق أو خير بشرط.

المبحث الثاني، نعالج معنى الحرية كمعنى ثابت هو التحرر من القيود (المانعة للنمو والتطور) ونميّز هذا المعنى الثابت عن المفاهيم المتغيّرة لدى الإنسان في أطوار تاريخية مختلفة، كما نطرح التمييز بين قيود تاريخية وأخرى وضعية وأخرى طبيعية، منبّهين على أن التحرّر من القيود الطبيعية ليس هو المقصود أصلاً.

المبحث الثالث، ما دمنا قد أثرنا مسألة ثبات المعاني وتمييزها عن المفاهيم التي قد تتغيّر، نعالج في هذا المبحث أسس هذا التمييز وصحته، مشيرين إلى النقاشات حول الصفات الطبيعية واختلافها عن الصفات الأخلاقية أو الذهنية، وخالصين إلى القول عموماً بتماثل هذه الصفات منطقياً.

المبحث الرابع، نسترجع ذكر المعنى المرجّح لدينا للحرية (التحرر من القيود)، وذلك من خلال أمثلة عينية، ثم ننتقل من ذلك إلى الحديث بشكل مباشر عن الآفاق أو الامتدادات الشرعية أو الحقّة لممارسة الحرية، ونأتي على ذكر بعض الأمثلة كمقاييس قد تستعمل في ذلك، كالمسّ بمشاعر الآخرين، ولكننا نخلص إلى القول بأن هذه المقايسس غير نافعة بحد ذاتها، وأن المطلوب أولاً أن أحدِّد ما هو الحق لأعرف ما هي الحرية التي هي من حقي.

المبحث الخامس، نخوض إذاً في معالجة لما هو الحق، وهل هنالك حقوق طبيعية تختلف عن الحقوق التاريخية والوضعية، وهل الحق نسبي ومتغيّر، أم أن هنالك حقاً أو حقوقاً طبيعية ثابتة، ونخلص إلى القول بوجود حقوق طبيعية، ولكننا نؤكد في معرض استنتاجنا هذا على أن القاعدة الأساسية التي تحثّنا على الاعتقاد بوجود تلك الحقوق هي قاعدة انتمائنا إلى البشرية، أي قاعدة وجود تلك الحقوق لكل فرد على حد سواء.

المبحث السادس، بعد أن نكون قد قبلنا بأن لنا حقاً أو حقوقاً طبيعية، نتساءل في خصوص تلك الحقوق بأي مقياس يمكننا تحديدها (فلقد كنا قد صادرنا الكلام على تحديد الحرية الحقّة بالرجوع إلى تحديد الحق)، ونحاول وضع المقاييس لذلك، كالكلام على الخير أو الشر، أو الكلام على ما نرتئيه أو نستمزجه لأنفسنا، كما ونتساءل أيضاً إذا ما كنا قادرين على توصيف الحق الطبيعي، أو إذا كان ذلك الحق

(الحائط) لا يتمثّل أمامنا عينياً إلا في أشكال نسبية في الأحقاب الزمنية المختلفة. يتمّ طرح مقياس للحدّ هو «طبيعة» الفرد أو المجتمع، على أن هذه الطبيعة هي التي تحدِّد ما هو الأفضل للشيء، وما هو الحق بالنسبة إليه، ونأتي بذلك إلى تحويل الفرضية (أن الحرية حق) إلى نظرية مرتبطة بطبيعة الشيء.

المبحث السابع، نعود للتأكيد بأن كون الصفات غير مادية لا ينفي عنها كونها طبيعية (لتثبيت أن الحق والحرية هما وصفان طبيعيان)، ثم نخطو خطوة إضافية في اتجاه البحث عن طبيعة الشيء، وعن طبيعة الإنسان فرداً وجماعة، منبِّهين إلى دينامية هويات الأشياء (الأشخاص والمجتمعات) في العملية التاريخية، وخاصة أمام إمكانيات النمو والتطوّر، ومشيرين إلى ضرورة وجود حالة محتملة فضلى من ضمن هذه الإمكانيات للتطور. نخلص هنا إلى استنباط المبدأ أن تحقيق الإمكانية الفضلى هذه للشيء هو حق له، وأن الحرية هي القدرة (أي تذليل العقبات وسلخ القيود) على تحقيق تلك الإمكانية.

المبحث الثامن، نحدِّد هوية الإنسان (والمجتمع) دينامياً كفئة أو مجموعة الأفعال الإرادية، التي يقوم بها فعلاً وتلك التي في إمكانه أو كان في إمكانه أن يقوم بها. ونشير إلى وجود نقاط فضلى من هذه المجموعة، تقاس كل واحدة منها إلى النقطة الفعلية التي تفضلها، بحيث يمكن تحديد مسار فعلي للإنسان هو الأفضل له بحسب طبيعته.

المبحث التاسع، لكن تحديدنا لهذه النقاط لا يزال نظرياً، ويبقى السؤال كيف لنا أن نحدِّد أمراً ما بأنه الأفضل بحسب طبيعة الفرد أو المجتمع، خاصة أن الطبائع متمايزة، ومنها الطبائع العدوانية؟ نسير أولاً في مسار يقودنا إلى القول بنسبية الخير والشر ونسبية الأفضل، وهو أمر حاولنا أصلاً تجاوزه. ثم نسير في مسار يقودنا إلى القول بأحقية النوع وبقائه. وهذا وإن كان يتجاوز معضلة تمايز طبائع أفراد النوع، إلا أنه يضطرنا إلى القول بأفضلية الأنواع الباقية ـ وهذا ما لا نستسيغه. لكن دلائل الحل وعناصره تتضح في إثارة قضية انتماء الفرد إلى النوع الإنساني أو إلى المجتمع الأوسع. تبقى المشكلة، كيف يمكن التوفيق بين الذات الفردية والجماعية؟

المبحث العاشر، يتمّ هنا تطوير عناصر تمّ التطرُّق إليها سابقاً، ومن أهمها تحديد الهوية بشكل دينامي، ويتمّ تطوير مفهوم الهوية جنباً إلى جنب مع مفاهيم الحرية والإرادة والسيادة. كما يتمّ توضيح العلاقة بين الفرد والمجموع كعلاقة تكامل

ترتكز طبيعياً إلى النزعتين الذاتية والعصبية، وتتجسَّد سياسياً في توفير مبدأَي الحرية والمساواة.

المبحث الحادي عشر، نتطرّق مرة أخرى إلى التطور السياسي في مفهومَي الحرية والسيادة لدى المجتمع الدولي، ونعود للتأكيد على تكامل الذات الفردية والجماعية في سياق قيام الثانية بتأدية دورها الداعي إلى توفير الحرية لكل فرد من أفراد الجماعة.

المبحث الثاني عشر (خاتمة)، نحاول تطبيق مفاهيمنا النظرية على الوضع الفلسطيني الحالي، مشدّدين على أن مصدر السيادة هو الشعب بأفراده، وعلى أن شرعية النظام تكمن في عدالته، تلك العدالة التي تتوافر بتوافر الحرية والمساواة فيه.



المبحث الأول

هل توجد للحرية (أم هل الحرية نفسها) صفة (قيمة) أخلاقية طبيعية؟ أم هل صفتها الأخلاقية، إن كانت لديها مثل تلك الصفة أصلاً، صفة مكتسبة؟ لا نستطيع أن نعزل هذين السؤالين عن السؤال الأعمّ وهو: هل هنالك صفات أخلاقية طبيعية أساساً؟

(وقد يجب علينا النظر فيما إذا كانت هنالك صفات طبيعية على الإطلاق، أكانت هذه صفات أخلاقية أم غير ذلك).

قد يُقال: الحرية حق من حقوق الإنسان الأساسية. نعم، ولكن الحق هو ما يحق للإنسان أو ما يستحقه الإنسان. فعندما نسأل: هل هنالك للإنسان فعلاً حقوق طبيعية ـ نكون كما لو أننا نسأل: هل يوجد للإنسان صفة أو صفات أو مواصفات طبيعية هي صفة أو مواصفات استحقاق أوضاع معينة؟

فلنضع أن للإنسان مثل هذه الصفة أو المواصفات الاستحقاقية: تكون هذه الصفة أو المواصفات هي الطبيعية أو الأصلية في الإنسان، أو للإنسان، وتكون الأوضاع المستحقة هي أوضاع مكتسبة.

فلو افترضنا صدق المقدمة الأساسية «إن الحرية حق من حقوق الإنسان» لكانت النتيجة مع ذلك هي أن الحرية وضع مكتسب.

وقد يكون الأمر أكثر دقة من ذلك: فنحن لا نتكلم على الاستحقاق في المطلق، أو على الأوضاع المستحقة في المطلق، إذ فضلاً عن القول إن لدى الإنسان صفة استحقاق طبيعية لأوضاع معينة مكتسبة، فإن لديه كذلك الآلية أو القدرة، أو

بالأحرى صفة استحقاق تلك الآلية أو القدرة لتحقيق تلك الأوضاع المعينة. فتكون الحرية تلك الآلية أو القدرة المكتسبة، ويكون استحقاقها طبيعياً أو صفة طبيعية لدى الإنسان.

ماذا يعني القول إن في الإمكان أن توجد صفة أخلاقية طبيعية لوضع «معيشي» مكتسب، أو للآلية أو القدرة على تحقيق ذلك الوضع؟

قد يُقال إن الاستحقاق، وهو الصفة الطبيعية، يتضمّن معنى خيرة ما يستحق، فإن استحق الإنسان الحرية أو إن كان ما استحق لا يتأتى إلاّ بالحرية كمقدرة أو آلية، تكون الحرية خيراً بالتضمّن، أي تكون للحرية صفة أخلاقية طبيعية لكون هذه الصفة متضمّنة في معنى صفة طبيعية أخرى وهي صفة الاستحقاق.

فتكون الحرية بذلك خيراً بالطبيعة.

ولكن، هل ينتج تناقض من هذا الزعم؟ إن قلنا إن الحرية خير بالطبيعة، ثم وجدنا أن بعض الحرية شر، فهل نكون قد أوقعنا أنفسنا في تناقض ينفي ما زعمناه أصلاً؟

فلنسأل: هل في الإمكان أن تكون الحرية خيراً بالطبيعة ولكن ليس كلها؟ هل يمكن أن يكون بعض الحرية شراً؟

الخشب قابل للانكسار بالطبيعة. هل في الإمكان أن يكون كذلك وأن يكون ثمة قطعة من الخشب ليست قابلة للانكسار؟ (كان قدماؤنا يضيفون إلى مثل هذا السؤال القول «مع السلامة»، مشيرين بذلك إلى أن قطعة الخشب موضع البحث هي كغيرها من القطع، وليست لها أو حولها مواصفات استثنائية تخرجها عن كونها بصفاتها الطبيعية).

الحيوان جسم حساس بالطبيعة. هل في الإمكان أن يكون كذلك وأن يكون ثمة حيوان ليس ذا جسم حساس؟

(ليست هذه الأمثلة لصفات طبيعية فحسب وإنما هي لصفات ذاتية. وأما الصفات الطبيعية فقد يختلف مقامها ـ فرأس الرجل شعراني بالطبع، ولكن ليس كله).

إن كان الخير صفة طبيعية للشيء فقد يكون صفة لبعض دون بعض، وليس لكله، وكي يكون لكله فقد يجب أن يكون ذاتياً أيضاً.

دعنا مع ذلك نفترض جدلاً أن الخير صفة طبيعية لكل أنواع الحريات.

هل يقودنا هذا الافتراض إلى تناقض ؟ مثلاً أن يكون الشر خيراً بالطبع والكثير منه مؤذياً أو شراً؟

الإغراق في الشيء: هل يخرجه عن كونه موصوفاً بصفة طبيعية معينة؟

إن اعتنيت بطفلك فيكون ذلك خيراً، ولكنك إن أسرفت في الاعتناء به، أفلا يصبح عملك مؤذياً؟

نعم، ولكن الإغراق في الشيء قد يخرج الشيء عن كونه هو هو. فالاعتناء بالطفل غير الإسراف في الدلال، فالأول يبقى خيراً ما دام هو هو.

هل الإغراق في الحرية (مثلاً في حرية معينة) يخرجها عن كونها حرية؟

دعنا نضع أن من جملة ما يستحق الإنسان هو تنمية عقله، أي تطوير فهمه. هل من الممكن أن يتحوّل تطوير الفهم إلى شيء آخر كلما انكبّ الإنسان عليه أو بالغ فيه؟

المشي: هل يخرجه الانكباب عليه عن كونه مشياً؟

بعض الأشياء من شأنها أن لا تقبل الإغراق أو الإسراف أو الانكباب. وبعض الأشياء من شأنها أن تقبل، أي تبقى هي هي.

كيف نستطيع البتّ ما إذا كانت الحرية من النوع الأول أو الثاني؟

إن أعطيت حرية التنقّل من موضع أ إلى آخر ب تكون تلك حرية ما. فإن زيد على ذلك وقيل إن لك أن تتنقل إلى موضع ج، فلقد ازدادت حريتك في التنقل، ثم إن قيل لك إن لك أن تتنقل إلى جميع المواضع التي تريد التنقُّل إليها، فلقد أصبحت لديك حرية التنقُّل على الإطلاق ولم تُخرج الزيادة الحرية عن كونها حرية.

ما هو الشيء الذي ازداد بالفعل؟ قد يُقال إن الشيء الذي ازداد بالفعل هو التنقّل، فبينما كنت تنتقل فقط من أ إلى ب فأنت تتنقل الآن بين جميع المواضع. ثم قد يردف فيُقال إن هذا ليس مثلاً، أي أننا لم نعطِ مثالاً على الإغراق في الحرية نفسها.

الجواب: قد لا أنتقل بالفعل بين جميع المواضع. فالذي ازداد ليس هو تنقّلي بالفعل بل هو إمكانية تنقّلي بالفعل. وإمكانية تنقّلي هي حريتي في التنقُّل.

فالذي ازداد هو حريتي في التنقّل، أي إمكانيتي في التنقّل بين المواضع التي أريد أن أتنقَّل بينها.

فالكثير من الحرية حرية. وإن كانت خيراً بالطبع، تكون خيراً كلها. ولكن هل يعني هذا القول أننا نفتح الباب أمام تناقضات؟

هل من حقك أن تقتل فلاناً ما من الناس؟

إن كانت الحرية أن تفعل ما تريد، فيكون قتلك لفلان تجسيداً للحرية، ويكون هذا القتل خيراً.

قد يرد أحدهم: إن هذا يعدّ تمادياً في الحرية. ولكن قد يُقال في المقابل إن كانت الحرية خيراً وكان الإغراق فيها لا يخرجها عن كونها حرية فقد يكون قتلك فلاناً من الناس خيراً كذلك.

هنالك مَن قد يقول إن المخرج من التناقض واضح، وهو أن نسأل: هل الحرية حقك أنت أم هي حقك والآخرين أم هي حق الإنسان العام؟

إن كانت الحرية حقك أنت فقط، يكون قتلك فلاناً ما من الناس خيراً.

وإن كانت حقك والآخرين، يكون قتلك فلاناً ما من الناس خيراً.

إلا أن قتل الآخرين لك يكون في هذه الحالة أيضاً خيراً. أما إن كانت الحرية حق الإنسان العام (وليست حقنا نحن) فما لنا بها؟

كانت المفاصل الفكرية هي الآتية: أولاً، إنّ الحرية هي من حقوق الإنسان الطبيعية. ثانياً، إن صفة الخير هي صفة طبيعية لها. ثالثاً، إن هذه الصفة هي لكلها، وليس لبعضها دون بعض. رابعاً، إن هذه الصفة لا تتغير إلا أن يتغير الشيء. خامساً، إن الشيء قد يتغيّر بالإغراق فيه. سادساً، إن الحرية لا تتغيّر عن كونها حرية بحسب الزيادة أو الإغراق. فينتج من هذا كله أن ممارستك الحرية مهما كان نوع تلك الحرية، ومهما كانت طبيعة تلك الممارسة، هي خير، أي أن قتلك فلاناً ما من الناس خير.

فلنوضّح وجه التناقض الظاهر.

إن كان من حقّك أن تعيش في أمان ومن حقّي أن أقتل مَن أريد، تكون حقوقنا متضادة أو متضاربة مع بعضها البعض.

(ملاحظة: قد تكون تلك الحقوق متضاربة حتى لو افترضناها بالقياس إلى شخص واحد فقط).

في هذه الحالة قد ينتج وضع لن أستطيع فيه أن أنال حقي، إلاّ إن نلت من حقّك.

أي، لن أستطيع عمل ما هو خير، إلاّ إن عملت ما هو شر.

العمل نفسه (وهو قتلك) يكون خيراً وشراً في الوقت نفسه. ولكن هذا محال إن كانت صفة الخير صفة طبيعية (وليست نسبية أو مكتسبة) للعمل (لممارسة حقي).

فلنعد التفكير في بعض هذه المقدمات أو هذه المفاصل الفكرية التي أدّت إلى هذا التضارب:

مثلاً، قد يُقال: ليست الحرية على الإطلاق من حقك وحقي، بل الحرية بشرط.

ما هو هذا الشرط؟

الحرية هي من حقي شرط أن لا تتعدى على ما هو من حقك أو أن تنال منه.

قد يبدو أننا نتخلص بهذا المدخل من مشكلة، ولكننا نرتطم بمشكلة أخرى وهي: كيف نستطيع البت أن ما هو من حقي الطبيعي هو الحرية بشرط وليس الحرية بدون شرط؟

ثم ألا يُخرج الشرط الحرية عن كونها حرية أصلاً؟

فالحرية هي الحرية من القيود، والشرط قيد.

وجه التناقض من كون الحرية مقيدة لا يقلّ عنه من كوني قد عملت خيراً وشراً معاً.

هنالك مَن يحلو له استعمال هذا المخرج ولا يرى مشكلة مطلقاً في كون الحرية مقيدة. ولكن قد لا يكون هذا الأسلوب مخرجاً في الحقيقة وإن بدا كذلك في أول الأمر.

فالمفهوم من «الحرية بقيد ما» كالمفهوم من «الجمال بقباحة ما»، والتناقض ظاهر.

الشيء الجميل قد يقارن أو يواكب شيئاً من القباحة. ولكن القباحة لا تكون فيه هو. بعض الشيء قد يكون جميلاً، ولكن ليس كله. ولكن ذلك البعض، إن كان جميلاً، فيكون جميلاً، ولا يصبح قبيحاً لأن الجزء الذي بجانبه قبيح. (قد يكون المركب منهما قبيحاً، ولكن ليس كلامنا في المركب).

الحرية قد تقارنها أو تلزمها القيود. ولكن القيود خارجة عن مفهوم الحرية، وليست جزءاً من طبيعتها. الحرية، بحسب طبيعتها، هي الحرية مطلقاً وبدون قيود، كالجمال الذي هو أيضاً وبحسب طبيعته، جمال بدون قباحة.

فإن كانت الحرية من حقي الطبيعي، فتكون حرية بلا شرط. وإن قيل إنَّ الحرية بشرط من حقي الطبيعي، فلا تكون الحرية من حقي الطبيعي أصلاً، مهما كان الشرط، لأن لا معنى أصلاً للحرية المشروطة.

أن تكون الحرية المقيدة هي من حقي الطبيعي هذر من الكلام. قد يُقال: نعم، الحرية هي من حقي الطبيعي (أي ليست الحرية بشرط)، والشرط يأتي من خارج.

قد يُقال: لديّ حقوق طبيعية وواجبات طبيعية. حقي الطبيعي هو الحرية بلا شرط، وواجبي الطبيعي هو إقران الشرط.

إن قتلت فلاناً من الناس قد أكون أمارس حقي الطبيعي ولكنني أكون أيضاً أخل بواجبي الطبيعي.

يطل التناقض الأول بوجهه: يكون عملي خيراً من جهة وشراً من جهة.

(وليس هذا غريباً إذ إن أخذ حقك في عين الاعتبار هو بمثابة أخذ واجبي في عين الاعتبار).

ولكن قد يُقال: لا يوجد هنا تناقض أصلاً:

إن أسهبت في الأكل، يكون عملي سارّاً من جهة ومؤذياً من جهة. تكون لذتي الشهوانية تخل بصحة معدتي.

ثم قد يُقال: هنالك مخرج آخر:

صفة الخير الطبيعية للحرية يتضمنها استحقاقي للحرية. ولكن السؤال قد يطرح نفسه: هل تتضمن صفة الخير الطبيعية للحرية صفة خير طبيعية لممارسات عينية للحرية؟

صفة الحرية الطبيعية هي الخير من حيث إن الحرية هي من حقي. ولكن قد يُقال إن ممارستي هذه الحرية تُقاس ليس فقط إلى حقي بل إلى واجبي أيضاً، وكلاهما طبيعي. فإن قست هذه الممارسة لكليهما يتبيّن لك أن هذه الممارسة إخلال بالواجب من جهة، وإن كانت متماشية مع الحق من جهة أخرى.

ليس من الضروري أن يكون هنالك تناقض: قد ترتفع صفتا الخير والشر الطبيعيتان عن تلك الممارسة من حيث إنها متماشية مع الحق ومخلّة بالواجب. وعلى الرغم من ذلك، فقد توصف تلك الممارسة إما بالخير وإما بالشر، ليس بالرجوع إلى ذينك الأمرين، بل بالقياس إلى أمور أخرى.

إن قتلت فلاناً من الناس في وسط حرب بين جيشين فيكون ذلك الأمر خيراً أو شراً، ليس بالقياس إلى حريتي (أن أقتل) وواجبي (أن لا أقتل) بل بالقياس إلى أمور (مثلاً واجبات) أخرى.

تكون صفة الخير لممارسة الحرية (بالمقارنة مع الحرية نفسها) صفة مكتسبة (وبالتالي في الإمكان ارتفاعها مع بقاء الشر) وليست طبيعية.

ولكن الحاصل هو العكس من ذلك، وهو أن الصفات في الواقع لا ترتفع، والتناقض موجود: مثلاً حريتي في أن أقترن بالزواج بمن أريد وواجباتي العائلية أو مسؤولياتي، أو حريتي في أن لا أشارك في الحرب وواجباتي الوطنية.

(تذكّر: التضحية هي التضحية بالحق من أجل الواجب، فالحق لي والواجب من أجل غيري).

فيلسوف أفلاطون يضحي بشيء من شأنه أن يناله (البقاء خارج الكهف ـ السعادة) من أجل شيء من واجبه أن يمارسه (توجيه السجناء في الطريق الصحيح ـ السياسة).

التناقض مع ذلك قد يكون ليس في الشيء بل في مشاعري أنا.

العمل نفسه، وكعمل، يكون خالياً من الصفات الأخلاقية، ثم تقترن به الصفة حينما يُقاس إلى معيار من خارج. فإن كان العمل ممارسة الحرية مع السلامة، يكون خيراً. أما إن كان مخلاً بالواجب، فلا تقترن به صفة الخير (ولا صفة الشر). والتناقض الحاصل على الرغم من ذلك قد يكون فيَّ أنا: أن أشعر أنه من الحق لي أن أقوم بذلك العمل وأن أشعر في الوقت نفسه، أنه من الواجب عليّ أن لا أقوم به.

ولكن يلزم من هذا أن القتل والسرقة وانتهاك الأعراض والفتك بالصغار ـ كل هذه خالية من الصفات الأخلاقية الطبيعية.

إما أن تكون الصفات الأخلاقية الطبيعية حاصلة في الأعمال التي هي ممارسات الحقوق والواجبات، وإما أن لا تكون. فإن كانت يكون العمل نفسه خيراً وشراً في الوقت نفسه. وإن لم تكن يكون التناقض بين الخير والشر حاصل في مشاعري أنا، ولا تكون السرقة وغيرها من أعمال الشر.

لا يجب على الشيء أن يكون إما خيراً وإما شراً. فلا يلزم القول إن السرقة ليست شراً. إنه يجب لذلك أن تكون خيراً. (المتضادات قد ترتفع معاً والمتناقضات لا ترتفع معاً).

فلنعد التمحيص: إن كانت المحبة لكونها محبة شوقاً إيجابياً يحرّك النفس نحو المحبوب، فهل يمكن أن يكون هنالك شيء ما يحب ليس فيه شوق إيجابي يحرّك نفسه نحو المحبوب؟

هنالك فرق بين أوصاف الشيء الذاتية والتي بها يتم حدّه من جهة، وبين أوصافه اللاحقة أو الملازمة: الشوق الإيجابي الذي يحرّك النفس نحو المحبوب هو حدّ المحبة، والحرية لا يتمّ تحديدها بالقول إنها خير، بل الخير صفة تتبع.

السؤال: إن كان الخير صفة غير ذاتية للحرية، فتكون إذاً عرضية. فهل تكون عرضية ملازمة أم غير ملازمة؟

إن لم تكن ملازمة ففي الإمكان رفعها عن الشيء وإن كانت ملازمة فليس في الإمكان رفعها عن الشيء. والافتراض الذي فرضناه هو أننا نستطيع رفع صفة الخير عن عمل هو ممارسة حرية ما، فتكون صفة الخير صفة غير ملازمة للحرية (أي صفة مفارقة).

ولكننا قد قلنا إنها صفة طبيعية.

هل في الإمكان كون إحدى الصفات الطبيعية للشيء عرضاً غير لازم؟

ماذا نعني بالقول «صفة طبيعية» في هذا الموضع؟ لسنا نعني بالضرورة أنها صفة ذاتية، ولكننا نعني أنها مقابلة للصفات الوضعية أي المكتسبة.

هل الخير صفة ذاتية أم هو صفة عرضية مفارقة للحرية؟

قلنا إن خير الحرية متضمن وجوده في كون الحرية حقاً. فصفة الخير داخلة في تحديد الحق. فإن كان الحق داخلاً في تحديد الحرية، يكون الخير أيضاً داخلاً في تحديدها، فلا يكون بذلك صفة عرضية، ملازمة كانت أم مفارقة.

إن كان تحديد الحيوان هو أنه جسم ذو نفس وكان جزء من تحديد الإنسان هو أنه حيوان فيكون حد الحيوان داخلاً في حد الإنسان. أي أن كون الإنسان حيواناً هو كونه جسداً ذا نفس.

كيف تدخل صفة الخير في تحديد الحق؟؟

الحق الطبيعي هو الوضع الذي ينبغي أن يكون موجوداً للشيء لأجل طبيعة الشيء (كان موجوداً له بالفعل أم لم يكن).

إن كان م هو وضع ينبغي وجوده، فيكون وجوده أفضل من عدم وجوده، وكون وجوده أفضل يعني أنه خير بالقياس إلى عدمه. فيدخل الخير إذاً في حد الحق. وإن دخل الحق في حد الحرية يدخل الخير معه في حدها. فيكون الخير صفة ذاتية للحرية، وليس صفة عرضية.

إن كانت ص صفة ذاتية للشيء فلا يمكن وجود الشيء إلا بوجودها، فلا يمكن أن يكون عمل هو ممارسة حرية ما، ولا يكون مع ذلك خيراً.

تكون مخالب التناقض لا تزال ممسكة بأعناقنا: يكون العمل إما ليس ممارسة حرية ما (وليس فيه كلامنا) أو يكون خيراً وشراً معاً (على افتراض إقران شرط الواجب).

علينا أن نذكر أن جميع هذه التناقضات تنحل بمجرد رفضنا للمقدمة التي تقول إن لنا حقوقاً طبيعية من ضمنها الحرية. ولكن قد تكون المثابرة في هذا الموضع فضيلة.

ما الذي أوجب التناقض؟

دعني أفترض أنني أُرغمت على قتل أحد من الناس. بما أن قتلي فلاناً من الناس لم يكن في هذه الحالة ممارسة حرية ما، فلا يكون خيراً بالقياس إلى الحرية. ولكن شخصاً ما استعمل حريته ليرغمني على قتل ذلك الفلان من الناس، فقتلي له يصبح في هذه الحالة خيراً بالقياس إلى الشخص الذي قام بإرغامي. أي يكون عملي خيراً وليس بخير (وإن لم يكن شراً) في الوقت نفسه.

التناقض وارد حتى لو عزلنا الواجبات الطبيعية. فليست الواجبات هذه إذاً هي علة التناقض. (قد تكون سبباً كافياً ولكنها ليست سبباً ضرورياً إذ إن غيرها، كما يبدو، يوجب التناقض أيضاً).

(تذكّر: إن لم تكن للأعمال المتحصلة صفات طبيعية لن يوجد هنالك تناقض).

دعنا نتساءل مرة أخرى: هل من الممكن أن تتصف الحرية بالخير طبيعياً وأن تكون ممارسات الحرية مع ذلك خالية من الصفات الأخلاقية؟؟

من الواضح أن بعض صفات الحرية ليست موجودة في ممارسات الحرية. مثلاً: الحرية هي ما أستحقه أنا وأنت، ولكن ممارسة ما للحرية قد تكون ما تستحقه أنت ولا أستحقه أنا، فصفة الاستحقاق في الحرية كما تُقاس لي ولك غيرها في ممارسة ما للحرية، كما لا أستحق أنا زوجتك أو سعادتك أو مالك أو بيتك.

وإلى ذلك قد توجد أشياء تريد أنت عملها وأنا خالي الذهن منها، أو قد أنفر منها إن عرفتها. فيكون ما تريده أنت مغايراً لما أريده أنا، أو يكون استحقاقك لشيء ما غيره عن استحقاقي أنا لشيء ما. ومع ذلك فإننا ـ الاثنين ـ نستحق الحرية نفسها.

هنالك فوارق عديدة غير هذه بين الحرية وممارسة الحرية (على افتراض وجود شيء هو الحرية).

مثلاً: إن كانت الحرية هي ممارسة الحرية، أكون لا أستحق غير ما أمارسه.

على افتراض أن هنالك شيئين، الحرية وممارسة ما للحرية، فالسؤال الأساسي هو: هل من الممكن أن تتصف إحداهما بصفة طبيعية ذاتية تخلو منها الأخرى؟؟ ـ تذكر: إن رفعنا الصفات عن الممارسات، فقد يظن أن هذا هو المخرج من التناقض؛ أن يكون العمل خيراً وشراً معاً.

قد يتشجّع أحدنا قائلاً: «لا أوصاف ذاتية للجزئيات؛ والممارسات جزئيات، فما هو ذاتي للحرية لا يمكن أن يكون ذاتياً للممارسة».

الإنسان حده أنه حيوان ناطق ولا حد لزيد على الرغم من كونه إنساناً (فالحدود للكليات).

حتى لو افترضنا وجود حد للممارسات الجزئية للحريات (أو وجود حدود

مختلفة)، فكون الممارسة شيئاً يخالف الحرية يعني أن للممارسة حداً غير ذلك الموضوع للحرية. (الشيئان لا يكون لهما حد واحد).

حتى لو افترضنا وجود صفات ذاتية لممارسة ما للحرية، فسوف تكون تلك الأوصاف مختلفة عن أوصاف الحرية الذاتية.

فإن افترضنا أن الحرية خير، فلا يستتبع ذلك أن ممارسة ما للحرية هي خير أيضاً.

قد يظن ظان أن هذا المخرج من التناقض سليم. ولكن فلنعد التفكير ثانية: نحن لا نحد زيداً بأنه حيوان ناطق، ولكن زيداً حيوان ناطق، ليس على الرغم من أن لا حد له ولكن لأن زيداً إنسان، وحد الإنسان هو أنه حيوان ناطق.

الصفات التي تستعمل في حد النوع تحمل أيضاً على جزئيات ذلك النوع، ليس كأنها حدود لها (إن افترضنا أن الجزئي لا يحد) بل على أساس أنها محمولات ذاتية.

إن كان للشيء حد فحدّه يتكوّن من صفاته الذاتية، ولكن إن كانت هنالك أوصاف ذاتية للشيء، فلا يعني هذا (بحسب الوضع) أن له حداً.

بيت القصيد: إن افترضنا وجود حد للحرية (أي أوصافاً ذاتية)، فسوف يكون حمل تلك الأوصاف على الممارسات الجزئية ليس فقط ممكناً، بل ضرورياً كذلك.

مثلاً: حد الإنسان هو أنه حيوان ناطق. وليس هذا حداً لزيد (إذ إن كان لزيد فلن يكون هنالك حيوان ناطق غيره) وزيد لذلك ـ وليس على الرغم من ذلك ـ موصوف بأنه حيوان ناطق.

يجب أن يصدق حمل الصفات الذاتية على جزئيات النوع الذي هو موصوف بتلك الصفات، وإلا فلن يكون هنالك جزئيات لذلك النوع.

النتيجة: ممارسة ما لحرية هي خير بالضرورة. وضرورة صدق الشيء على شيء آخر لا يعني أن الشيء الأول جزء من حد الشيء الثاني.

على افتراض أن هنالك شيئين، الحرية وممارسة ما للحرية، وعلى افتراض أن لا حد للممارسة التي هي جزئية، يكون حد الشيء الأول يصدق حمله على الشيء الثاني، ليس كحد بل كحمل وبالضرورة.

مثلاً: القول صادق بالضرورة بأن زيداً حيوان ناطق، ولكن كونه حيواناً ناطقاً ليس بحد له.

هل تلك الضرورة طبيعية أم وضعية؟؟

على افتراض أن الحد طبيعي، تكون الضرورة أيضاً طبيعية.

نحن نقف إذاً أمام الحقيقة القائلة إنه لا يمكننا الفصل بين الصفة الطبيعية للحرية والصفة لممارسة عينية لهذه الحرية، ولا يمكننا استعمال هذا الفصل كمخرج للتناقض الذي طرحناه بين كون عمل ما خيراً وشراً معاً.

مع ذلك قد يحاول أحدهم قائلاً: إن افترضنا أن للجزئيات حداً، فهل من الممكن في هذه الحالة أن نخرج الممارسات عن كونها خيراً بالطبع؟

بالضرورة: يكون حل الممارسة مختلفاً عن حد الحرية. ولكن ما مدى عمق هذا الاختلاف؟

يكون الاختلاف شاسعاً: مثلاً إن حددنا ممارسة ما لحرية ما نستطيع القول بأنها وضع تمنحه سلطة ما ترغب منه أن يعتقد الناس، خطأ، أن السلطة صالحة.

إن حددنا كل إنسان أو كل مجموعة من البشر بحد مختلف، فماذا تكون قيمة تحديد الإنسان؟

الحرية جنس والحريات المختلفة أنواع والممارسات جزئيات تلك الأنواع. أما إن كانت هنالك حدود مختلفة لمجموعات مختلفة مما نعتبره جزئيات نوع، فنكون قد نفينا النوع أصلاً، أي نكون قد نفينا وجود الحرية، وهذا مما لا يتيحه لنا افتراضنا وجودها كمقدمة في هذا الوضع.

على افتراض وجود شيء هو الحرية كحق طبيعي من حقوق الإنسان، فتكون ممارسات الحرية المختلفة بمثابة جزئيات للنوع أو الجنس، أما إن قلنا إن كل ممارسة أو كل مجموعة ممارسات، وهي ما هي بحد ذاتها، وذاتها تختلف عن الحرية نفسها من جهة وعن ذوات غيرها من الممارسات من جهة أخرى، فنكون قد نفينا أن هذه الممارسات جزئيات لشيء واحد ونفينا علاقة ذلك الشيء الذي هو حق طبيعي بممارساتنا المختلفة. وقد تكون هذه النتيجة صادقة، إلا أننا في هذه الحالة لا نكون نتكلم على ممارسات حق طبيعي معين، وبها قد ابتدأنا الكلام.

الممارسات تكون إما ممارسات حقنا الطبيعي، وفيها كلامنا، أو تكون غير مرتبطة بذلك الحق، وليس فيها الآن كلامنا.

إذاً، تكون ممارسة ما للحرية خيراً بالضرورة، وعلينا إيجاد مخرج آخر للتناقض سالف الذكر.

ثم، حتى على افتراض عدم وجود واجبات طبيعية، فإننا رأينا أنه قد ينشأ تناقض على النحو الآتي، وهو أن أرغم على عمل شيء هو نفسه ممارسة ما لحرية شخص آخر.

هنالك وجهان للتخلص من هذا التناقض الظاهر: الأول أن يُقال إن إرغامي على عمل الشيء يختلف عن عمله فعلاً. فالعمل نفسه شيء (أو ليس خيراً) بالقياس إلى إرادتي، وإرغامي هو خير بالقياس إلى إرادة غيري - فليس الشيء نفسه هو خيراً وشراً معاً. والوجه الثاني هو أن يُقال إن قتلي فلاناً ما من الناس هو خير ما دام ممارسة لحريتي.

قد يكون الوجه الأول رديئاً: إرغامي على عمل شيء هو عمله فعلاً بشرط أن يكون ضد إرادتي. أي أن هنالك شيئاً واحداً وهو قتلي فلاناً ما من الناس يوصف تارة بأنه بموجب إرادتي وتارة بأنه على الرغم من إرادتي. ثم قد يكون وجه الرداءة أعمق من ذلك: وهو أن ننفي إمكانية قيامي بعمل ما على الرغم من إرادتي، إذ إنه قد يُقال إنني أختار عملاً ما يوجب عليّ غيري أن أقوم بعمله، إذ إن لديّ الحرية أن أرفض أن أقتل ولو يعود رفضي عليّ بسوء.

قد يكون الوجه الثاني أكثر لطافة: إفتراض الشرط حاصل في كثير من المحمولات إن لم يكن في أكثرها. فالإنسان حيوان ما دام موجوداً، والأبيض لون شفيف للبصر ما دام أبيض، ثم المتحرّك جسم ليس لأنه يتحرّك بل لأنه موجود، والقمر ينكسف بشرط زمني، والإنسان يتنفس بشرط زمني غيره... إلخ. وهذه أمثلة أوردها شيخنا أبو علي ابن سينا - رحمه الله(*).

فإن رفعنا الشرط أو استبدلناه بغيره لا يبقى الحمل صادقاً - فالإنسان ليس حيواناً إن لم يكن موجوداً، والأبيض ليس شفيفاً للبصر إن انحلّ لونه.

وهكذا بالنسبة إلى وصف القتل بالخير، فإنه خير بشرط ولا ينفي الشرط ضرورته (بل يثبتها) ولا طبيعته.

(*) في جزء المنطق من كتابه الموسوعي «الشفاء»، وتحديداً في كتاب القياس.

إن كان هذا هكذا، فيكون قتلي فلاناً من الناس خيراً بشرط، وهو أن يكون هذا القتل ممارسة لحريتي، فإن استبدل الشرط أو رفع لم يكن قتلي فلاناً من الناس خيراً، ولا ينشأ التناقض المذكور.

فيبدو ممكناً إذاً التخلّص من ذلك التناقض.

هل من الممكن التخلّص من التناقض الأول والذي يرد على افتراض وجود واجبات طبيعية؟

ممكن إن وصفنا عملي بأنه خير بشرط أن لا يخلّ بالواجب.

لماذا لم يأتِ الشرط بتناقض كالذي أُقِرَّ به من قبل؟

(فكنا قد قلنا إن الحرية المقيّدة هي هذر من الكلام).

الجواب الفرق بين اعتبارين الأول هو اعتبار أن الشرط جزء من الموضوع، والثاني هو اعتبار أن الشرط جزء من المحمول. فإن أدخلنا الشرط على الموضوع (والموضوع هنا هو الحرية) نكون قد أحدثنا تناقضاً، أمّا إن اعتبرنا الشرط جزءاً من المحمول فلا ينشأ التناقض المذكور.

(مرة أخرى: الفضل في هذا التمييز اللطيف يرجع إلى شيخنا أبي علي)[*].

حقي الطبيعي هي الحرية بلا شرط، ثم الشرط يعرض كجزء من المحمول من خارج. يكون قتلي فلاناً ما من الناس ممارسة لحريتي، ولكن بما أن ممارستي لحريتي هي خير بشرط أن لا تخل بالواجب، لا يكون عملي خيراً.

هل تخرج الصفة عن كونها ذاتية للشيء إن كانت مشروطة؟

لا تخرج: فالحيوان ذاتي للإنسان ما دام الأخير موجوداً... إلخ.

ما هو من حقي الطبيعي (الحرية مثلاً) يتّصف بصفات ضرورية وطبيعية وذاتية مشروطة، وليس الشيء الذي هو حق وهو الموضوع نفسه مشروطاً.

* * *

(*) التمييز بين الموضوع والمحمول هو بالأساس تمييز منطقي. والقول الجازم الذي يطرح حكماً ما والذي يستعمل بالتالي كوحدة في الأقيسة المنطقية هو بالأساس علاقة بين موضوع، وهو الأمر الذي هو موضع الحكم. ومحمول وهو الوصف الذي يوصف الموضوع به. فإذا اعتبرنا القول «القمر يشعّ في الليل»، يمكننا اعتبار أننا نتكلّم على القمر كموضوع أو على القمر في الليل كموضوع، والتباين المنطقي واضح ولديه مضاعفاته.

المبحث الثاني

على افتراض أن الحرية هي من حقي الطبيعي، تكون الحرية تتصف بالخير تضمّناً ثم تكون تلك الصفة طبيعية أيضاً وذاتية، ليس فقط للحرية نفسها، بل للممارسات المختلفة لأنواعها المتعدّدة. ثم نبادر إلى القول إن هذه الصفة تصدق بالضرورة استناداً إلى شرط، فإن لم تستند إليه تَزُلْ عن كونها ضرورية. والشرط لا يدخل في الموضوع حتى تكون حريتي مشروطة، بل يدخل في المحمول حتى يكون صدق حمل الخير على حريتي ضرورياً بشرط إن ارتفع ارتفعت الضرورة معه.

حلّ التناقض لا يثبت صحة المقدمة ـ أن تكون الحرية حقاً من حقوقي الطبيعية أو أن يكون هنالك شيء مجرد كجنس هو الحرية. لقد وجدنا مخرجاً مناسباً للتناقض الذي قد يطل برأسه إن افترضنا صدق المقدمة بأن الحرية حق. ولكن المقدمة نفسها موضع شك لدى الكثيرين.

يتساءل الناس: ما هي الحرية؟

ويتساءلون: هل هنالك حرية مجرّدة فعلاً؟

إن سألك أحدهم «ما هي حرية التعبير في رأيك؟» قد تجيب فتقول إنها الحرية التي لا تسمح بالتشهير والشتيمة والمسّ بالشعور والتي تسمح لك بأن تعبّر عن رأيك بصراحة فيما عدا ذلك.

هل يدل جوابك على التباس في الأمر؟

هل تخلط بين ما تعتقد أن حرية التعبير يجب أن تكون وبين ما هي حرية التعبير فعلاً، أي بحد التعريف؟

هل تخلط بين ما تعتقد أنه يجب أن يسمح به وبين ما هو مسموح به بحد التعريف؟

هل هنالك حد للتعريف في هذا الموضع؟ وما هو؟

إن سُئلت: هل لديك الحرية في أن تقوم بعمل ما؟ (أن تخرج مثلاً من بيتك متى شئت) يكون السؤال يعني: هل توجد هنا قيود تمنعك من القيام بشيء في إمكانك وفي رغبتك عمله؟

«هل لديك الحرية؟» يعني: «هل لا توجد قيود عليك؟».

من الناحية اللغوية، الحرية هي الحرية من القيود أي انعدام القيود، والقيود قيود على ما هو في المقدور.

حرية التنقّل هي عدم فرض قيود على التنقّل، أي أن يكون في إمكاني التنقّل حيثما أشاء بحسب المقدور.

قد يظن: أن حرية سائق الشاحنة بالتنقّل يجب أن لا تتضمن تنقّله في وسط المدن أو في الساعات المتأخرة من الليل. إن سُمح له بالتنقّل في وسط المدن فقد يُقال: ليس هذا بحرية، بل إنه فوضى، فهو يعطّل حركة السير.

المرء الذي يقول: «ليس هذا بحرية»، أو الذي يقول: «إن هذا تمادٍ في الحرية» هل يقبل بأن يغيّر ويقول: «ليست هذه الحرية بخير»؟

المرء الذي يقول: «ليس هذا بحرية» يفلسف قوله بتمييزه بين حرية مطلقة وحرية مقيدة؛ فحينما يقول «ليس هذا بِحُريّة» ما يعنيه هو أنها ليست الحرية المقيّدة، ثم قد يردف فيقول أنْ لا معنى ثمة للحرية المطلقة.

هل يرضى ذلك المرء بأن يُقال: «ليس هذا حقاً»؟

بيت القصيد: هل يوجد هنالك التباس بين الحرية والحق؟

إن قيل: «لدى سائق الشاحنة الحرية في التنقّل» فيُعنى بذلك أنه من حقه أن يتنقّل بدون استحقاق العقاب، ولكن ثمة استعمالاً آخر لمشتقات «الحرية»، مثلاً أن يُقال: «أنت حر لتعمل ما تشاء» ويُعنى بذلك أن لديك الإمكانية أن تختار من عدة طرق إلا أنك مسؤول عن كل واحد منها، وقد تستحق العقاب إن اخترت بعضاً منها.

مثلاً يُقال: «هو حر في أن يقدم على ذلك العمل، ولكن عليه أن يتحمّل النتائج مهما كانت».

أحياناً نقول: «هو حر» ونعني «لديه الحق». وأحياناً نقول: «هو حر» ونعني «في إمكانه أن يختار».

فعندما نقول: «ليس حراً سائق الشاحنة في أن يتنقّل في وسط المدينة» قد نعني «ليس لديه أي حق في التنقّل هناك». وقد نعني «توجد قوانين تمنعه من أن يستطيع التنقّل هناك».

(والقوانين الوضعية ليست بالضرورة هي الحقوق الطبيعية).

المرء الذي يقول: «ليس هذا بِحرية»، هل يرضى بأن يغيّر ويقول: «لا حق عنده»؟

دعاة الحرية المقيدة: هل يهمهم فعلاً أن يكون الحرية نفسها مقيدة أم هل يهمهم أكثر أن يكون بعض الحريات حقاً والبعض الآخر ليس حقاً؟

حرية التعبير هي شيء وهي مطلقة بحدّ التعريف وذلك بحسب مفهومنا كما جاء في الفصل الأول. وحق التعبير هو شيء ومن الواضح أنه ليس مطلقاً أو مقيداً.

هنالك حرية التعبير كما هي فعلاً أي بحد التعريف. وهنالك حرية التعبير كما هي فعلاً أي بزمن من الأزمنة. وهنالك حرية التعبير كما يُراد لها أن تكون من قبل شخص أو أشخاص معينين.

ليست الحرية بشرط (أي الحرية المقيّدة) هي من حقي الطبيعي، لكن الحرية (أي بمعناها المطلق الحقيقي) هي من حقي الطبيعي بشرط أن لا تخلّ بواجبي.

المحمول هو «من حقي الطبيعي بشرط أن لا تخل بواجبي» والموضوع هو «الحرية». هذا ما انتهينا إليه سابقاً.

لا توجد للحرية بحد ذاتها (ولحرية التعبير بشكل خاص) أية صفة أخلاقية، إنما صفتها الأخلاقية تلصق بها حينما نقارنها بالحق: كون الحرية حقاً يجعلها خيراً (وذلك بحسب ما قلنا سابقاً).

لكن، حينما نقرنها بالحق، فنحن نقرنها بشرط: حرية التعبير حق بشرط أن لا تخل بالواجب. فكون حرية التعبير حقاً بشرط يجعلها خيراً.

دعاة الحرية المقيّدة: هل يهمهم فعلاً تقييد الحرية أم يهمهم تقييد الحق؟ هل يرضون بأن يقولوا إن حرية التعبير هي حق بشرط؟

هنالك مجموعة من الناس يهمها أن تكون الحرية هي الحرية المقيدة، ولكن ليس بالقياس إلى ما هو حق طبيعي، ولكن لاعتبارات أخرى.

هنالك مَن سوف يقول: لا معنى للحرية بحد ذاتها إذ إن الحرية مفهوم تاريخي، يفرزه وضع اجتماعي معين، له ارتباط وثيق بمصالح اقتصادية معينة. فهذه المفاهيم العينية هي مفاهيم الحرية، ولا وجود للمفهوم المجرّد.

في تاريخ الصراع الطبقي لم يفرز إلى الآن حرية مطلقة.

(قد يُقال: في الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي يخلو من صراع الطبقات قد تكون هنالك حرية مطلقة بمعنى أنه لن تتناقض حرية أي شخص مع حق أي شخص آخر).

مفهوم الحرية عند طبقة معينة مرتبط بمصالح تلك الطبقة: هنالك قيود عينية وليست وهمية يُعتبر التخلّص منها في مصلحة تلك الطبقة والحرية هي التخلّص من تلك القيود العينية أيضاً: مفهوم الحرية عند شعب معيّن مرتبط بمصالحه. هنالك قيود عينية يعتبر التخلّص منها في مصلحة ذلك الشعب، كالحرية من قيود الاحتلال.

في أي وضع اجتماعي معين: أن ينادي المرء بحرية غير تلك التي تعني بالتخلّص من قيود عينية على مصالح طبقة مستغلة في طريقها إلى الثورة هو بمثابة أن يعوي في الظلمة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى شعب في مرحلة تاريخية معينة:

تفسير الحرية بأنها انعدام القيود على الإطلاق تفسير مجرد ولا معنى له.

الحرية في التاريخ هي انعدام قيود معينة.

فتكون الحرية بذلك دوماً حرية مقيّدة. هكذا يقول البعض، خلافاً لما نقوله نحن.

أما نحن فنقول: على افتراض وجود فرق بين حرية التعبير كما هي فعلاً أي

بحد التعريف، وبين حرية التعبير كما هي متحصلة أي في زمن من الأزمنة، تكون الثانية هي المقيّدة، وليس الأولى.

ولكن ماذا نعني بالقول في هذا الموضع إن الحرية مقيّدة؟ مثلاً نعتقد أن الحرية هي التخلّص من قيود معينة والالتزام من ناحية أخرى بواجبات أو مسؤوليات معينة.

في هذه الحالة قد يُقال إن الحرية مقيّدة باعتبارين: الأول هو أن الحرية تكون مرتبطة فقط بقيود معينة حتى يكون المطلوب هو التخلّص فقط من تلك القيود. في هذه الحالة يكون مفهوم الحرية مقيّداً بتلك القيود التي يطالب بالحرية بالقياس إليها. الاعتبار الثاني هو أن الحرية تكون مرتبطة بالالتزامات والواجبات الطبيعية التي تفرز مفهوم الحرية هذا أصلاً.

الاعتبار الأول: المطالبة بالتحرّر من قيود معينة مطالبة محدودة. ومفهوم الحرية بالقياس إلى تلك المطالبة هو أيضاً محدود. وقد تكون محدوديته بالقياس إلى وضع آخر وزمن آخر يتلوه. ولكن هل يعني هذا أن لا مفهوم للحرية إلا هذه المفاهيم؟ بل أكثر من ذلك: هل يعني هذا أن ما يطالب به هو الحرية المقيدة؟

نحن نرجع إلى الأصل ونقول: ليست الحرية نفسها هي المقيدة، بل المطالبة بها.

مثلاً: هنالك فائض من الخيرات. لكنني ومن حيث وضعي الزمني والاجتماعي قد توصّلت إلى مرحلة أستطيع فيها أن أطالب فقط ببعض هذه الخيرات، تكون مطالبتي بالخيرات محدودة، وليس الخيرات. وقد يكون فهمي للخيرات محدوداً، ولكن ليس الخيرات نفسها.

مثلاً: في وضع اجتماعي معين أستطيع أن أطالب فقط بعتق العبيد، ولكنني لا أستطيع أن أطالب بالمساواة بين المرأة والرجل (إذ إن الأخير مستهجن تماماً والأول مستهجن نوعاً ما فقط). في هذه الحالة، تكون مطالبتي هي المحدودة، وليس الحريات، بل قد يكون فهمي للحريات محدوداً، وليس الحريات نفسها.

هل أقول: هنالك فهم للحرية متجرّد عن الزمان والمكان وتطور التاريخ؟

ما هو الأساس الذي أستطيع الاستناد إليه إن قلت ذلك، بل إن طرحت مثل ذلك الفهم؟

إن قلت: «الحرية هي انعدام القيود تماماً» لماذا يكون هذا هو التعريف الصحيح؟

إن قال أحدهم: «لا يوجد حرية بتاتاً في ذلك المجتمع» ما يعنيه هو أن هناك قيوداً مفروضة على أفراد ذلك المجتمع بشكل يمنعهم من أن يقوموا بعمل ما يرغبون في عمله.

إنعدام الحرية يعني وجود القيود، فانعدام القيود يعني وجود الحرية.

الحرية هي الحرية من القيود.

قد أطالب بالتحرّر من بعض القيود، ولا يخطر ببالي أن أطالب بالتحرّر من كل القيود: وقد يكون مفهومي للحرية هو التحرّر من بعض القيود وليس منها كلها، ولكن هل يجب أن يكون مفهومي للحرية هو معنى الحرية، أو ما أطالب به هو ما تعنيه الحرية؟

قد تعني الحرية شيئاً لي. هل ما تعنيه لي هو بالضرورة ما تعنيه فقط؟

لا يمكن أن أفهم الحرية بالمعنى النسبي وأن أقول مع ذلك إن ما تعنيه لي هو ما تعنيه بالضرورة، أو هو ما تعنيه فقط.

إن كنت أفهم الحرية بالقياس إلى طبقة أو فئة أو مجتمع، فيجب أن أفهمها بالقياس إلى أكثر من تلك الطبقة أو الفئة أو المجتمع.

إن قلت «الحرية هي ما تعنيه لي» يجب أن أقبل أنها أيضاً ما تعنيه لغيري.

تفهُّم الحرية باعتبارها النسبي يعني تفهُّم أن ما هو معناها لي ليس هو معناها بالضرورة.

(ومع ذلك فقد أفهمها بمعناها النسبي ولا أتصور مع ذلك أني أتفهمها باعتبارها النسبي).

إن كنت لا أفهم أنني أتفهّمها بمعناها النسبي، فيكون تفهُّمي لها هو المقيد، ويقيِّده الجهل.

وإن كنت أفهم أنني أتفهّمها بمعناها النسبي فأستطيع بسهولة أيضاً أن أفهم ما قد يكون معناها غير النسبي، وذلك بالقياس.

مثلاً أستطيع أن أفهم أنها تفهم بالعادة باعتبار نسبي للأوضاع التاريخية المختلفة، أو أن أفهم بالإضافة إلى ذلك كيف يمكن أن تفهم بمعزل عن أي وضع نسبي معين.

الاعتبار يرجع إلى القيود المختلفة: بالنسبة إلى مجتمع «أ» تعني الحرية رفع مجموعة معينة «م» من القيود وإلى مجتمع «ب» يعني رفع مجموعة أخرى «م + ١» من القيود وإلى مجتمع «ج» تعني رفع مجموعة أخرى «م + ١ + ٢» من القيود. أما باعتبارها غير النسبي فتعني رفع كل القيود الممكنة أو الممكن تصوّرها «م + ن».

إن كانت الحرية تعني بالضرورة فقط رفع «م + ١» من القيود (أي إن كانت تعني بالضرورة أو فقط ما هو يُفهم منها في وضع أو زمن معين) يكون المفهوم في وضع أو زمن آخر يوضع فيه رفع «م + ١ + ٢» من القيود ليس هو الحرية.

وإن كان يفهم أو يقبل أن ثمة علاقة بين الحريتين في وضعين مختلفين، فتكون العلاقة «رفع القيود»، ويكون الاختلاف في أي قيود هي.

المعنى المشترك بين كل مفاهيم الحرية هو «رفع القيود» والاختلاف يقع في تحديد أي قيود هي المعنية.

المعنى المشترك بين كل مفاهيم الحرية هو الذي يكون ذاتياً لها: فالحرية بحد ذاتها هي مجرّد انعدام أو رفع القيود.

قد يُقال: فلنفترض أن هنالك حداً لذات الحرية، وهو انعدام القيود، ولكن إن نظرنا إليها من المنظار الواقعي التاريخي فنحن نراها ليس كذاتها، ولكننا نراها بأعراضها، أي كحرية من قيود معينة فقط.

قد يُقال: إن كان هذا كذلك، فما الفائدة من فرض الحرية المجرّدة؟

الجواب: الفائدة تحليلية: نحن نعرف أن الخشب لا يوجد إلاّ باباً أو بيتاً أو مائدة أو شجراً أو قطعاً متناثرة لكننا من الناحية العلمية لا نريد تحليل الخشب الذي هو باب، بل نريد تحليل مادة الخشب لنعرف ما هي الأشكال المختلفة التي يمكن للخشب أن يتشكّل فيها.

الخشب: مفهومه عند الإنسان البدائي كان لا يختلف عن مفهومه للشجرة لكن مفهوم الخشب عند الإنسان البدائي لا بد أن نفترضه مختلفاً عن معنى الخشب. والجهل هو القيد والتقصير هو في العقل.

من الناحية العملية نحن لا نرى مجتمعاً فيه حرية مجرّدة أو مطلقة بل نرى حريات ما، ولكن الفائدة العلمية توجد ليس في تحليل حرية ما من جهة ما هي تلك الحرية، بل من جهة ما هي حرية.

حينما أقول: الحرية هي انعدام القيود لا أكون أضفي صفة أخلاقية على الحرية ولا أكون أقول إنها مستحسنة أم لا، لا أكون أقول إنه يجب أن تكون الحرية هكذا، بل أكون أقول هذه هي الحرية، أواجباً تطبيقها أم لا، أحقاً هي أم لا.

حينما تصف مادة الخشب لا تكون بذلك توحي بأن يكون الخشب مائدة أو بيتاً أو غيرهما، بل تكون تصف مادة الخشب بغض النظر عما هو المستحسن من أشكاله.

أعتقد أن كثيراً من الناس حينما يصفون الحرية بأنها حرية من بعض القيود فقط وليس من القيود كلها، يعنون بقولهم ذلك أن الحرية المستحسنة أو المستحقة أو المقبولة اجتماعياً أو دينياً أو المطالب بها طبقياً أو وفقاً لمصالح اقتصادية معينة هي الحرية من بعض القيود وليس من القيود كلها.

أما إن فهمنا الحري بمعزل عمّا نستحسنه نحن أو ما نعتقده حقاً، فأظن أن أحداً من أولئك الناس لن يعارض وصف الحرية بأنها مجرد انعدام القيود.

فالناس تهمهم النواحي العملية أي الحريات العينية، إذ إن تلك هي التي يواجهونها في حياتهم اليومية.

أعود فأقول: هنا مادة الخشب وهنا مائدة من خشب، وجمهرة الناس يتعاملون مع الموائد وليس مع المادة إذ إن مادة الخشب هي من تخصص النجار أو عالم الكيمياء. وهنا أيضاً الحرية بحد ذاتها وهنا الحرية المعمول بها والأولى من تخصّص المنظر أو الفيلسوف.

ما يعنيه هذا القول هو أننا نستطيع من الناحية الفلسفية التمييز بين الحرية بحد ذاتها والحرية المعمول بها أو المطالب بتطبيقها، ونستطيع بذلك أن نقيّم الحرية المعمول بها ليس فقط من منظار الحرية المطالب بها بل أيضاً من منظار يعلو فوق المنظار الآني أو الطبقي أو المرتبط بمصالح معينة.

على سبيل المثال: إن استطعت أن أحدّد بوضوح معالم الحقوق الطبيعية من جهة والواجبات الطبيعية من جهة أخرى، واستطعت تبعاً لذلك أن أحدّد الحرية التي هي من حق الإنسان، أستطيع بالقياس إلى هذه الحرية أن أقيم الحرية المعمول بها أو حتى المطالب بها.

إن استطاع عالم الفيزياء تحديد قوانين الطبيعة بوضوح يستطيع أن يحدّد ما إذا كان

في الإمكان فيزيائياً استعمال مادة أو قوى معينة (مثلاً كقوة جاذبية القمر على البحار) لتوليد الطاقة. ولكنه وإن علم ذلك فقد لا يكون ما يعلمه عملياً أو في الإمكان تطبيقه أو في الإمكان حتى المطالبة بتطبيقه في الوضع الذي يعيش فيه. ومع ذلك، فإننا نستطيع تقويم تطورنا العلمي أو المرحلة العلمية التي وصلنا إليها بمقارنتها بما يمكن إنجازه علمياً.

قد نستطيع أن نقيّم مرحلة التطور الإنساني بالمقارنة ما بين الحقوق المعمول بها أو المطالب بها من جهة، والحقوق الطبيعية من جهة أخرى.

هذا ما يمكننا عمله إن نحن واصلنا استقراءاتنا في هذا المسار الذي يرتكز إلى فرضية أن الحرية حق. ولكننا لم نثبت أن الحرية هي فعلاً حق طبيعي بل وضعنا ذلك وضعاً.

والمطلوب هو أن ندقق في هذا الافتراض لكي نجد إذا كان مجرّد افتراض أم أمراً مسلماً ومبدأً فكرياً.

يعتبر المسّ بالشعور إخلالاً بالذوق العام وقد يزداد فيصبح شتيمة أو تشهيراً، وحينئذٍ فإن أكثرية الناس سوف ترفض أن يكون الإنسان حرّاً أو أن يسمح له أن يمارس هذه الأشياء.

لاحظ أننا حينما نقول «عمل ذلك بمحض إرادته» ـ أي لم يكن مرغماً بل كانت لديه حرية الاختيار ـ فإننا تبعاً لذلك نعتبره مسؤولاً عن عمله، أي مستحقاً للعقاب. ثم قد نقول إنه لم يكن حراً ليقوم بذلك العمل، ونعني أنه لم يكن لديه الحق في القيام به. والاستعمالان مختلفان للغاية بعضهما عن بعض.

نقول: «ليس الإنسان حراً» ونعني أن ثمة قوانين خارقة خارجة عن إرادته يخضع لها الإنسان في حياته.

عندما نقول: الإنسان لا يفعل ما يفعله مخيّراً بل يفعله مسيّراً أو يفعله وفقاً لنظام حتمي فنحن نعني بذلك أن تلك الأعمال التي نعتبرها بالعادة أعمالاً يقوم الإنسان بها بمحض إرادته ـ أن تلك ليست في الواقع بمحض إرادته.

فنحن نميّز إذاً وبمجرى المادة (وإن كان التمييز خاطئاً أصلاً) بين أعمال نعتبرها حرّة أي بمحض الإرادة وأعمال نعتبرها إرغامية.

العمل المخيّر هو العمل الذي أستطيع القيام به إن شئت ذلك.

حينما يُقال: «حرية التنقّل هي أن يكون في إمكاني التنقّل حينما أشاء بحسب المقدور» فما يُعنى هو أن هنالك أشياء خارجة عن مقدور إنسان معيّن وحريته لا تُقاس إلى ما هو خارج مقدوره.

ما هو المقدور؟ وهل علينا قياس المقدور إلى إنسان إنسان أم علينا قياسه إلى الإنسان العام؟

هنالك حدود طبيعية لما يقدر الإنسان أن يقوم بعمله، وهنالك حدود وضعية لما يقدر بعض الناس أن يقوموا بعمله.

مثلاً: حتى وإن أراد الإنسان عمل ذلك فإنه لن يستطيع أن يبقى مستيقظاً طوال حياته. وهنالك أغلبية بني البشر الذين لا يستطيعون حتى وإن شاءوا ذلك (وهم يشاؤون ذلك) أن يأكلوا وجبة كاملة كل يوم.

القيود الموضوعة على تحرّكات الإنسان، أكانت من ابتكاره هو أم من أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية... إلخ، لا تُعد ولا تُحصى.

فنحن نقول «ليس هذا في مقدوره» ونعني أن شخصيته لن تسمح له بأن يقوم بذلك العمل أو أن وضعه العائلي لن يسمح، أو أن الوضع السياسي العام لن يسمح أو حتى أن عقليته لن تسمح... إلخ.

إن شئت أن أقوم بعمل ما، وكان ذلك العمل في مقدوري، **ومن ثم قمت به** لأنني شئت أن أقوم به، فيكون القيام به بمحض إرادتي.

إن لم أقم بعمل ما، ليس لأنني لم أشأ أن أقوم به، بل على الرغم من مشيئتي، وذلك لأنه لم يكن في مقدوري أن أقوم به، مع أنه في مقدور غيري، أكون بذلك قد أرغمت على عدم القيام به.

إن أُرغمت على القيام بعملٍ ما أو إن أُرغمت على عدم القيام بعمل ما، في كلتا الحالتين تكون ثمة قيود قد فُرضت على مشيئتي.

الحدود أي القيود الوضعية تحدّ من الحقوق الطبيعية. الحدود الطبيعية تحدّد الحقوق الطبيعية، أي تبيّن امتدادها.

إن قيل: ليس الإنسان حرّاً وذلك لأنه يخضع لقوانين طبيعية فقد يكون هذا

القول يعكس ثمة التباساً: وجود القيود الوضعية تحدّ من الحرية لأن المقياس هو الحقوق، أي الحدود الطبيعية.

فإذا قيل: الحدود الطبيعية تحدّ من الحرية الطبيعية فكأنه يُقال: «حدّ الإنسان يحدّ منه»، وهذا هذر من الكلام.

معنى أن الحرية هي من حقي الطبيعي ليس هو أن حقي هذا يحدّ من حريتي حتى تكون الحرية تحرّراً من حقوقي.

إن كانت الحرية هي الحرية من الحقوق، لن تكون فقط ليست حقاً (بحدّ التعريف)، بل سوف يكون لا معنى لها بالنسبة إليّ أنا كإنسان.

إن افترضنا أن حريتي هي حريتي من حقوقي الطبيعية، يكون افتراضنا بمثابة القول إنه يمكن أن لا أكون إنساناً أو أنني أستطيع التحرّر من إنسانيتي، بل من إنيّتي.

إن كان كوني حرّاً يعني كوني قادراً على تغيير طبيعتي أو إنيّتي حتى أستطيع أن أصبح قرداً أو خشباً أو أن أصبح غيري من الناس، أي إن كان كوني حرّاً يعني تخلّصي من القوانين الطبيعية والمنطقية المفروضة عليّ: حينئذ تكون الحرية خللاً في نظام الكون كما نعرفه وحتى في نظام الكون كيفما كان.

لا أقول إن لا معنى لمثل تلك الحرية. بل أقول: أنا لا أستطيع الحكم فيما إذا كان ثمة معنى لمثل تلك الحرية، وإن لم أستطع أن أحكم، فحكمي يكون هذراً.

كأنّ هنالك امتدادين مختلفين، أحدهما ما وراء الحدود الطبيعية والمنطقية، وثانيهما ما هو دون تلك الحدود، والمشكلة تكمن في تبيّن موقع الحرية.

إن قلنا: الحرية هي انعدام القيود قد يُقال نعم ولكن بعض القيود وليس كلها وقد يُقال نعم ولكن جميع القيود بما فيها القيود الطبيعية والمنطقية.

القول: «جميع القيود بما فيها القيود الطبيعية والمنطقية» هو هذر من الكلام لأننا في هذه الحالة لا نعرف عن ماذا نتكلم، بل إن كنا نستطيع الكلام أصلاً.

قد يكون الكلام نفسه عمّا هو خارج النظام الطبيعي والمنطقي مستحيلاً بحدّ التعريف. بل قد تكون الإشارة إلى مثل هذه الحالة «ما هو» بلا معنى أصلاً.

إن لم يكن هنالك موضوع واضح للحمل أي موضوع ما يمكننا وصفه، يكن

الحمل أي الوصف هذراً، فحملنا الحرية على حالة ليست واضحة معالمها ـ بل ليس واضحاً إن كان لها معالم أصلاً ـ يكون هذا الحمل هذراً.

كأنني أقول: الجقتيان جميل ـ ولا أعرف إن كان هنالك معنى للجقتيان ولا أعرف ما قد يكون هذا المعنى.

إن قلت: إنني لست حراً لأنني لا أستطيع أن أصبح نجماً في السماء أو أن أصبح ذلك الفيزيائي الشهير أو أن أصبح ذلك الإناء الفاخر. أو إن قلت: إنني لست حرّاً لأنني لا أستطيع أن أكون في مكانين في آن واحد، أو أن أكون أنا أنا وأن أكون أنا غيري في الوقت نفسه، فلن يكون هنالك ثمة طريقة لمعرفة ماذا أعني بهذا الكلام، أو ماذا يكون الحال عليه لو كنت حراً بذلك المعنى.

المشكلة لا تكمن في عدم إمكانية وجود التناقض، بل في افتراض وجوده على افتراض أنني أكون نفسي وشخصاً آخر في الوقت نفسه، أو أن أكون ثمة جزءاً من بعد زمني، فما هي ماهية الأوضاع التي تتبع؟ ما هي الخلفية (إن وجدت خلفية) التي أستطيع أن أقيس معارفي إليها؟ ماذا يكون معنى كوني أنا نفسي؟ ماذا يكون معنى الزمان؟

إن كان تحديد هذه المعاني يفرض قيوداً وينتقص من الحرية، فلن تكون هنالك معانٍ أصلاً ويكون كلامنا هذراً. وإن كان تحديد المعاني هذه مقبولاً، فلتتحدّد: والسؤال يبقى: هل الحرية تكمن في التخلّص من تلك الحدود؟

(الله ـ عزّ وجلّ ـ حر من القوانين الطبيعية والمنطقية وأنا لا أستطيع أن أتصوّره بالضبط لهذا السبب).

إن افترضنا أن الحرية هي الحرية حتى من الحقوق الطبيعية، فنكون نفترض وضعاً لا نستطيع البتّ في شأنه إن كان له معنى أم لا.

أما إن افترضنا بالمقابل أن الحقوق الطبيعية تحدّد الحرية (ولا تحدّ منها) فنحن نستطيع دوماً مقارنة الحقوق الوضعية في أي مجتمع كان، والحرية المسموح بها مع الحرية والحقوق الطبيعية وأن نقيّم بذلك مدى تطور الحضارة الإنسانية، وتكون مقدرتنا هذه علماً جليلاً، بل قد تكون علماً جديداً.

(نستطيع أن نعرف أين وصل الإنسان في رحلته نحو تحقيق ذاته).

قلت عن الحرية إنها انعدام القيود وأقول الآن إن القيود المعنية لا يمكن أن تكون

القيود المنطقية والطبيعية. ثم قلت عن انعدام القيود الوضعية إنها خير بشرط، وحدّدت الشرط مبدئياً بأنه شرط عدم الإخلال بالواجب الطبيعي. وهذه خلاصة ما وصلت إليه إلا أنه قد يرجع قائل فيقول: قد يكون معنى «الحرية» شيئاً مختلفاً، أي قد لا يكون تعريفها هو أنها انعدام القيود، أي قد لا يكون تعريفي لها صحيحاً أصلاً.

كيف نستطيع تحديد شيء ما؟

قد يُقال عن مادة الخشب إنه لا يمكن الاختلاف حول تعريفها الحقيقي، وكل تعريف ممكن فهو خاضع للتجربة. أما الحرية فهي ليست مادة أصلاً فتحديدها لا يمكن أن يخضع للتجربة.

قد يُقال: إما أن نضع نحن التعريف وضعاً ويكون كل تعريف في هذه الحالة مقبولاً للاعتبار نفسه، وإما أن نستقرىء الحرية استقراءً. وفي هذه الحالة، فالمطلوب هو دراسة تاريخية وافية لجميع الاستعمالات لكلمة «الحرية» على مر الأجيال والحضارات، ثم قد لا تجد صفة مشتركة لجميع هذه الاستعمالات.

وإن قلنا: «الحرية» لغوياً هي التحرّر من قيود، فقد يُجاب فيُقال نحن لسنا في صدد التعريفات اللغوية.

المسؤولية ليست مادة. إن طُلب منا تحديدها أو إن سُئلنا «ما هي المسؤولية»؟ هل نقول: لا نعرف، فإننا لم ندرس جميع الأوضاع التاريخية والاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة؟ أو هل نقول: المسؤولية هي ما أقرِّره أنا؟!

في وضعنا الاجتماعي الحالي، وبحسب استعمالنا اللغوي، نحن نقرن المسؤولية الآن باستحقاق العقاب: إن كنت مسؤولاً عن شيء فأكون أنا صاحب القرار فيه، وإن كنت أنا صاحب القرار فيه فأكون أنا الشخص الذي أستحق المدح أو الذم في شأنه في المرجع الأخير. ثم إن كنت شخصاً مسؤولاً أكون متزناً في تصرفاتي وفي الإمكان للآخرين أن يعتمدوا عليّ إما حين إيداعهم عندي سرّاً أو شيئاً ما أو حين توكيلهم إيايّ بالقيام بعمل ما.

مجموع الأشياء التي تقول عنها إنها هي ما تعنيه المسؤولية: هل في الإمكان أن تعني «المسؤولية» شيئاً غيرها؟

دعنا نفترض أن «المسؤولية» تعني أشياء غيرها في أحد المجتمعات. ما تعنيه لن

يكون المسؤولية التي نعرفها نحن، والشيء المشترك الوحيد سوف يكون «الكلمة».

ما هو وجه الشبه وما هو وجه الاختلاف بين هذه الدلالة المزدوجة لكلمة «المسؤولية» من جهة ودلالة ما يُسمّى بالاسم المشترك من جهة ثانية؟ (العين اسم يُقال لآلة البصر ونبع الماء).

طبيب العيون، بصفته طبيباً، لديه اهتمام بالعين التي هي آلة البصر، فإن قيل له عليك أيضاً بنبع الماء، فهو موضوع علمك، سوف يكون رد فعله الاستغراب.

إن كانت المسؤولية تعني شيئين مختلفين، وكان أحدهما التصرّف الخلقي للإنسان، فيكون ذلك التصرّف هو موضوع بحث الفيلسوف. فإن كان المعنى الآخر مختلفاً تماماً، لا يكون للفيلسوف بذلك الشيء مدخل بصفته فيلسوفاً. أما إن كان هنالك بعض الشبه بين المعنيين، أو كان هناك شيء مشترك، فهذا يطرح السؤال: هل الشيء هذا ذاتي لكل من المعنيين؟

هنالك أشياء مشتركة مثلاً في نبع الماء وآلة البصر: فكلاهما شيء محسوس، ولكن السؤال هو: هل كون آلة البصر شيئاً محسوساً هو صفة ذاتية لها؟ قد يكون هو صفة ذاتية لها ولجميع الأشياء المحسوسة، هل هنالك صفة ذاتية لكليهما غير موجودة في الأشياء المحسوسة الأخرى؟

«الزعامة» قد تعني شيئاً حسناً في مجتمع وشيئاً سيئاً في مجتمع آخر، لكن الشيء الذي تعنيه في أحدهما، هل يوجد له صفة ذاتية تميّزه عن غيره من الأشياء؟ إن كانت له مثل هذه الصفة، هل توجد هذه الصفة بما تعنيه هذه الكلمة في المجتمع الآخر؟ إن لم تكن موجودة مثل هذه الصفة، تكن الدلالة في اشتراك الاسم فقط. أما إن كانت موجودة فيكون ما يتميّز به ذلك المعنى في الأول من المجتمعين هو نفسه ما يتميّز به ذلك المعنى بالتالي من المجتمعين.

تكون هذه الصفة الذاتية المميّزة المشتركة في كليهما هي ما تعنيه «الزعامة» دلالة أولى.

إن لم توجد مثل هذه الصفة وكان كل معنى مستقلاً بذاته عن المعنى الآخر (ككلمة «العين» في دلالتيها على آلة البصر ونبع الماء) يستطع الباحث تحديد اهتمامه ابتداءً - في أي منهما يريد أن يغوص في البحث.

دعنا نفترض أن في مجتمع ما أو عند شخص ما تعني «الحرية» الآتي: «إسلام النفس أو الخضوع بإيمان للحتمية التاريخية أو الضرورة».

يكون هذا المعنى لـ «الحرية» مختلفاً بالظاهر (على الأقل) عن التعريف الآخر الذي هو أن الحرية هي انعدام القيود، أو أن أستطيع ممارسة حقوقي الطبيعية.

تكون «الحرية» تطلق على هذين المعنيين باشتراك الاسم.

في الوقت نفسه، لن يكون الفرق بين هذين المعنيين شاسعاً إلى درجة أننا نستطيع فوراً أن نبتّ مسألة كون أي منهما موضوع بحث الفيلسوف... فالفيلسوف عنده اهتمام بالبحث في كليهما.

إن كنا الآن نريد الخوض في مسألة إسلام النفس للضرورة، كيف نستطيع أن نفسِّر مثلاً حرية الرأي، أو الحرية السياسية، أو أيّاً من تلك الحريات التي تمسّنا نحن شخصياً في حياتنا اليومية؟

هل نقول إن حرية الرأي هي إسلام النفس للضرورة «في خصوص» الرأي؟ في «الكوميديا الإلّهية» يقول دانتي إن حرية الإرادة تكمن في إخضاع الإرادة طوعاً لإرادة الله. هل تكون حرية الرأي إخضاع الرأي لإرادة السلطات؟ أو لإرادة الله؟ هل ما نعنيه حين نطالب بحرية الرأي هو المطالبة بإخضاع آرائنا لرأي قوة خارجة عن أنفسنا؟

دعنا نفترض أن هذا ما نعنيه أو ما يجب أن نعنيه حينما نتكلّم على حرية الرأي. أفلن نقول فوراً إننا إذاً لا نطالب بحرية الرأي، بل نطالب بشيء آخر وهو أن نستطيع التفكير كيفما شئنا وأن نستطيع التعبير عن هذه الأفكار بدون قيود تعسفيّة تُفرض علينا؟

وأنت كفيلسوف: هل سوف يهمّك أن تبحث في كيفية إخضاع إرادة الناس طوعاً لإرادة السلطة، أو هل سوف يهمّك البحث في حيثيات مطالبة الناس بالخروج بإرادتهم على إرادة السلطة؟

إن كانت المطالبة بالحرية تعني شيئاً غير المطالبة بفك القيود وتخليص الشعب من قيد الاحتلال والنفس من أروقة سجون الجاهلية، فهل سوف يكون اهتمامك بها كاهتمامك بها الآن؟

يُقال إن الخشب ليس كالحرية إذ إنه ملموس محسوس وهي مجردة وليس في

الإمكان تحديدها بالدقة نفسها أو بالجزم نفسه: ولكن دعني أفترض أن الحرية هي شيء ما، مثلاً التخلّص من جميع القيود التي تحرمني من تحقيق حقوقي الطبيعية كإنسان: هل هذا الشيء أيضاً من شأنه أن يكون إما هو هو وإما شيئاً آخر؟ وكيف يكون هو شيئاً آخر؟

دعني أفترض أن تعريفي أو مفهومي للحرية هو مجرد افتراض، وأن ثمة مفاهيم وتعريفات أخرى أيضاً واردة. هل يهمني ذلك في وضعي الخاص؟

ما يهمّني هو شيء ما. سمّهِ حرية أو سمّه ما شئت، وقل عن تسميتي له إنه حرية بأنه مجرد وضع، هل يهمّني ذلك في وضعي الخاص؟

قد يُقال: قد لا يهمّك ذلك، ولكننا إن أردنا تمحيص الحرية نفسها، فنحن لسنا بملزمين بتمحيص تعريفك أنت لها من وضعك الخاص.

أقول: محّص ما شئت، ينبوع الماء أم آلة البصر، الخنوع للضرورة أم تحقيق الذات، أو محّص كل هذه الأشياء معاً، إن ليس بانفراد، وسمّ بحثك هذا أنه بحث في الحرية وفي ماهيتها: فأنت في نظري حر فيما تريد أن تفعله.

* * *

المبحث الثالث

الكرة الأرضية، كالخشب، مادة. ثم لديّ مفهوم عن الكرة الأرضية. أعتبر أن مفهومي هذا هو المفهوم الصحيح، بمعنى أن هذا المفهوم يطابق ما هو مفهوم له (أي معنى الكرة الأرضية).

على فرض أن مفهومي صحيح، يكون مفهوم غيري، مثلاً مفهوم رجال الكنائس في العصور الوسطى، مفهوماً خاطئاً.

ثم قد يكون مفهوم غيري مفهوماً غير متكامل كمفهوم الرجل البدائي للخشب، فهو ليس خاطئاً كمفهوم رجال الكنائس، بل إنه غير متكامل (ثم إنني لا أناقش في الأمثلة).

الآن أقول: لقد تحقّقتُ ماهية الخشب وماهية الكرة الأرضية، فإن ما أفهمه هو الصحيح، ومفهومي ليس كمفهوم غيري، بل إن مفهومي يطابق المعنى، فلقد تحقّقت المعنى بعد جهد واختبار علمي.

قد يُقال: الخشب والكرة الأرضية مادتان ملموستان محسوستان، أي أن هنالك شيئاً هو خشب، أو هي كرة أرضية، والمطلوب هو اكتشافهما، ثم إن مطابقة المفهوم للمعنى يتأتى من طريق تبيين أن ما يقارنه أو يفرزه ذلك المعنى يتوافق وما يقارنه أو يفرزه هذا المفهوم. أما الحرية والمسؤولية والجمال... إلخ، فإنها ليست مواد ثابتة.

ثم هنالك أشياء بين بين كالأعداد. هل كان مفهوم رجل العصور الوسطى للأعداد غير متكامل أم هل كان للأعداد معنى أصبح مختلفاً الآن؟

لماذا نقول إن الخشب يبقى خشباً إنما الحرية ليست كذلك؟ إن كانت الحرية تبقى حرية فما هو وجه الصعوبة في معرفة ماهيتها؟

هل نقول: الخشب يبقى خشباً والكرة الأرضية تبقى كرة أرضية إنما ما يختلف هو مفهومنا لهذه الأشياء فقد يكون المفهوم غير وارد أو يكون موجوداً ولكنه خاطىء أو يكون موجوداً ولكنه غير متكامل؟

إن قلنا إن الحرية هي شيء وإن الشيء يبقى نفسه، فالحرية تبقى نفسها بغض النظر عن اختلاف مفاهيمنا لها.

ولكن، لماذا تكون الحرية شيئاً معيناً؟ نعم الخشب شيء معين ولكن ليس هناك مادة ثابتة كالخشب هي الحرية.

قد يُقال: المرأة الجميلة في اعتبار روبين، ليست جميلة في اعتبار بيكاسو، والتصرّف المحمود في بلاد الأسكيمو غيره عند عرب البادية(*).

قد يكون ما أعتبره أنا جميلاً أو تصرفاً محموداً يعتبره غيري قبيحاً أو تصرفاً مذموماً.

ثم ليست هناك مادة ثابتة نستطيع الحكم بالقياس إليها، إن كان ما أعتبره أنا هو الصحيح وما يعتبره غيري هو الخطأ.

هذا ما يُقال، ولكن: أليس هنالك فرقٌ بين ما هو الجمال بحد ذاته وما هي الأشكال التي يتّخذها؟ أليس هنالك معنى ثابت للجمال حتى لو أن روبين قد يختلف مع بيكاسو حوله؟

دعني أفترض أن المرأة هذه الموجودة أمامي هي جميلة باعتبار وغير جميلة باعتبار. أليس الاختلاف بين الاعتبارين معقولاً فقط لأن هنالك اتفاقاً حول ما هو الجمال أصلاً؟

مثلاً: لن أختلف معك حول ما إذا كان الجمال نفسه قبيحاً، أو ما إذا كان

(*) المتتبّع لتاريخ الرسومات الفنية يلحظ التغيّر المستمر في أوصاف المواضيع المختارة، كالرسومات التي تمثّل سيدنا المسيح على سبيل المثال في طفولته، أو تلك التي تمثّل الآلهة الميثولوجية مثل فينوس، وغير ذلك.

الشيء الجميل نفسه شيئاً قبيحاً. ولكنني سوف أختلف معك حول ما إذا كان هذا الشيء أمامنا جميلاً أم قبيحاً.

إن قلت لي: الجمال هو الشيء الذي ينفر الناس منه وتشمئزّ به النفس سوف أسألك وما هي القباحة؟ فإن الاختلاف بيني وبينك يبدو كأنه اختلاف في استعمال الكلمات.

معنى الجمال هو أنه الشيء الذي يجذب النفس إليه أو ما تتشوّق إليه. فإنني إن قلت إن هذه المرأة جميلة أعني أنني أعتبر تناسق أجزائها وتقاطيعها الجسمية تبهر النفس وتجذبها إليها. فإن خالفتني أنت في ذلك تكون بالعادة تخالفني ليس في معنى الجمال بل في ما إذا كانت هذه المرأة بالذات تعبّر عن هذا الجمال.

«القرد في عين أمه غزال»: أي تعتقده جميلاً، فإنه يشوّقها إليه. ولو كان غزالاً بالفعل لما اعتقدته جميلاً.

قد يُقال من باب الاعتراض: الخشب مادة ملموسة محسوسة فلا غرابة في كونها ثابتة مع تغيّر المفاهيم عنها، ولكن الحرية ليست مادة ملموسة محسوسة وبالنسبة إلى الأشياء غير الملموسة المحسوسة فليس هنالك فرق بين ما هو ثابت ـ الشيء نفسه أو المعنى الحقيقي ـ وما هو متغيّر ـ المفاهيم عن ذلك الشيء ـ.

ويضاف: معاني الأشياء المجرّدة أي غير المادية هي المفاهيم نفسها التي تتغيّر من عصر إلى آخر ومن فرد إلى آخر، أما معاني الأشياء المادية كمعنى الخشب فيظلّ ثابتاً على الرغم من أن مفهوم الخشب قد يتغيّر من عصر إلى عصر.

نعم، ولكن دعنا ندقق في هذه المداخلة أو هذا الاعتراض: روبين قد يختلف مع بيكاسو حول ما يعتبره جميلاً. ولكن هل يختلف معه حول ما هو الجمال؟ فذلك الشيء نفسه الذي يعتقده روبين موجوداً في نسائه يعتقده بيكاسو موجوداً في نسائه، وُجد فعلاً في أولئك النساء أم لا ـ القرد في عين أمه غزال ـ.

علاقة الأعداد الطبيعية بالأعداد الفردية علاقة غير مادية، أي غير ملموسة ولا محسوسة كالخشب. هل المفهوم الذي كان يوجد لهذه العلاقة عند رجل في العصور الوسطى هو نفسه الموجود عند رجل في هذا القرن؟

مفهوم رجل العصور الوسطى لتلك العلاقة كان خاطئاً، أو غير متكامل، أو

سطحياً، أو. . . إلخ. ثم قد يختلف مفهومي عن مفهومك لتلك العلاقة. ولكن هل الشيء نفسه أيضاً يختلف باختلاف هذه المفاهيم؟

إن كانت هنالك علاقة معينة بين الأعداد الطبيعية والأعداد الفردية فسوف تكون تلك العلاقة هي نفسها بغض النظر عمّا إذا كان مفهومي لها صحيحاً ـ أي يطابق المعنى ـ أو خاطئاً أو مختلفاً عن مفهومك لها.

(أفترض هنا أن هنالك شيئاً هو الخشب بحد ذاته أو الجمال بحد ذاته، أي أفترض أن الموجودات ـ ذهنية كانت أم عينية ـ ليست ابتكاراً منطقياً للإنسان).

«العمل المذموم»: قد يختلف من مجتمع إلى مجتمع، فما يُعتبر مذموماً في أحدهما لن يُعتبر كذلك في الآخر: ولكن الشيء الثابت في كليهما هو أن ذلك العمل، مهما كان، من شأنه أن يُذمّ من قبل الناس.

قرّر أفلاطون أن المعاني يجب أن تكون مجرّدة عن المادة وأكّد ثباتها من طريق تجريدها هذا، ثم يقول الماركسي إن المثاليات لا وجود لها بل إن المعاني هي بالضبط ما يفرزه نظام اقتصادي معين، فالمعاني إذاً جزء من البنية الفوقية للمجتمع.

إن قلنا إن معنى الجمال أو معنى الحرية ثابت: هل نكون بقولنا هذا ننفي المعاني الماركسية أو نثبت المثل الأفلاطونية؟

نحن لا نكتشف معنى الحرية بالنظر إلى عالم المثل من طريق منظار أو تلسكوب فلسفي. ثم نحن لا ننفي أن معنى الحرية، كأي جزء آخر من الهيكل الثقافي والفكري، هو جزء من البناء الفوقي للمجتمعات، بل نحن ننظر إلى مفاهيم الحرية المختلفة في مجتمعنا وفي المجتمعات الأخرى عبر دراستنا لحركات التحرّر في التاريخ، ثم نحاول أن نرى إن كان هنالك شيء مشترك بين كل هذه المفاهيم. وهذا الشيء المشترك لكونه مشتركاً لمفاهيم عينية تفرزها أوضاع اجتماعية معينة، يكون هو نفسه امتداداً تجريدياً ليس في الإمكان فصل جذوره عن تطور التاريخ.

كون الشيء مجرداً لا يعني كونه مثالاً أفلاطونياً. فالصورة التي أنتزعها من الموجود الحسّي هي تجريد ما. والفكرة التي أكوّنها من الصور المختلفة هي أيضاً تجريد ما، ثم المعاني التي تعبّر عنها الجمل الشرطية هي تجريد ما: وليس بالضرورة أن يُقال إن هذه المجرّدات هي معانٍ تسبح بشكل مستقلّ في عالم المثل، بل في

الإمكان القول عنها إنها موجودات ذهنية (بالمقارنة بالموجودات العينية التي تشكّل الجذور المنطقية والطبيعية لها).

ثم في الإمكان إعطاء تفسير مادي خالص للموجودات الذهنية: مثلاً أن نفسّر معنى ما في ذهن الإنسان بإعطاء وصف بيولوجي لتشكيل معين في زمن معيّن لخلايا معيّنة في دماغ الإنسان.

لست أقول إن المعنى هو ذلك التشكيل الفيزيائي الخاص لخلايا الدماغ، بل أقول إنه في الإمكان إن أردت أن ترجع إلى هذا التفسير على افتراض أنك قبلت وجود شيء ثابت هو المعنى الذهني. أي أنك لست ملزماً أن تقبل بما هو غير مادي إن قبلت ما هو ثابت في المعاني الذهنية المنتزعة عن المحسوسات.

ثم قد لا تمانع أنت أصلاً في وجود المجرّدات غير المادية ما دمت قد أثبتَّ أنها مجرّدات ترتبط جذورها الزمنية والطبيعية والمنطقية بالمحسوسات ـ أي أنها ليست مجرّدات تسبح في الهواء الأفلاطوني المثالي.

(في المنطق لقد تبيّن أننا لسنا في حاجة إلى افتراض وجود معانٍ مجرّدة كالجمال والحرية وغيرهما لكي نستطيع تفسير الظواهر الطبيعية: أي أنه في الإمكان إعطاء نظرية ما لتفسير الطبيعة والتنبؤ بأحداث المستقبل الطبيعية بدون الالتزام بوجود معانٍ مجرّدة تشترك فيها جزئيات المحسوسات من نوع معيّن: إلا أنه لقد تبيّن كذلك وفي الوقت نفسه أننا في حاجة إلى افتراض وجود نوع واحد من المجرّدات، وهي الفئات في الرياضيات. فنحن لا نستطيع تحديد العدد بالشكل المستقيم إلاّ إن افترضنا وجود الفئة ـ والفئة هي الشيء المجرّد غير المادي. فلقد تمّ تحديد العدد عند رَسل(*) بالاستعانة بعلاقة الأبوّة على أساس التسلسل ابتداءً بتحديد الصفر (آخر ابن) كفئة كل وفقط تلك الفئات التي لا تحتوي على أعضاء بتاتاً، وتمّ تحديد الواحد (الأب الأخير لآخر ابن) كفئة كل وفقط تلك الفئات التي يحتوي كل منها على عضو يكون هو ذلك الواحد. وتمّ تحديد العدد (علاقة الأبوّة بشكل عام) كفئة كل وفقط تلك الفئات التي تحتوي إما على فئة الصفر أو على فئة الواحد أو على تلك بالإضافة إلى فئة الواحد).

إلاّ أنه ومع أن الاستغناء عن الشيء في العلوم هو شرط كافٍ لعدم افتراض

(*) الفيلسوف البريطاني برتراند رَسْل (توفي ١٩٧٠). أنظر بحثه:
Principia Mathematica, with A V whitehead, 3 vols. Cambridge 1910-13.

وجوده، فإننا قد لا نشعر بأن هذا التفسير ينطبق أيضاً على حياتنا العملية والطبيعية.

ومع كل هذا وذاك فإن الخيار بالنسبة إلى هذه الأمور يرجع إلى إنسان إنسان كل بحسب تذوّقه ونظرته الخاصة إلى أمور الدنيا.

كيفما نظرت وكيفما قرّرت فإنك إن افترضت وجوداً لمعانٍ كالجمال والحرية والزعامة والمسؤولية فتستطيع من جهة تثبيت تلك المعاني ومن جهة أخرى أن لا تلتزم بالمثل الأفلاطونية. ثم إنك تستطيع أيضاً أن تميِّز المفاهيم عن المعاني وأن تصف المفاهيم بالتغيّر وعدم الثبات، أكانت تلك المفاهيم مفاهيم لمعانٍ ملموسة محسوسة أم لمعانٍ ذهنية مجرّدة (أكانت مادية أم غير مادية).

أما إننا نختلف حول تعريف الحرية فليس هذا باعتبار: إذ إننا قد نختلف أيضاً حول تعريف تصرّفات مادية معيّنة أو حول تعريف ظواهر لا تُعدّ ولا تُحصى في الكون أو حتى حول تعريف المائدة.

الحرية غريبة وبديهية معاً: فإننا نعرف تلقائياً ومباشرة ما نعنيه حين نطالب بها في شكل معيّن، ثم إننا نجد أنفسنا في خضم جدال نظري تجريدي معقّد حين يطلب منا تعريفها.

في كثير من الأحيان، يكون الشيء ماثلاً بكل وضوح أمام أعيننا ثم إننا نرمي بأنظارنا إلى الأفق البعيد غير المرئي حينما نسأل: «ما هو ذلك الشيء؟».

في كثير من الأحيان نُلبس الحرية مفهوماً خاصاً لكي يتوافق وبقية مفاهيمنا، ثم نطرح مجموعة هذه المفاهيم كنظرية فلسفية عامة، ثم يكون ذلك المفهوم بعيداً كل البعد عن المفهوم العام لذلك المعنى، ناهيك بالمعنى نفسه.

في كثير من الأحيان، نستميت في الدفاع النظري عن مفهومنا الخاص للحرية فقط لمجرّد أن هذا المفهوم قد أصبح جزءاً لا يتجزّأ من نظريتنا الفلسفية العامة، ولأن هذه النظرية الفلسفية هي ما نريد الذود عنه أساساً.

في كثير من الأحيان، نوجِّه انتقادنا إلى مفهوم معيّن للحرية ليس لأنه مجرّد ذلك المفهوم بل لأننا نعتقد أن ذلك المفهوم يكون جزءاً من نظرية فلسفية عامة نحن نريد التصدّي لها.

في كثير من الأحيان يبدو أننا لا نستطيع التمييز بين الأشجار والغابة.

* * *

المبحث الرابع

حينما نطالب بحرية المرأة، نطالب بفك القيود عنها، ونحن لا نطالب حينما نطالب بذلك بفك القيود المنطقية والطبيعية عنها، بل نطالب فقط بفكّ تلك القيود التي في الإمكان فكّها طبيعياً ومنطقياً عنها، والقيود المعنية هي قيود وضعية، إما اتفق على وضعها اتفاقاً صريحاً في زمن ما وإما تدرّج الوضع تلقائياً بوجودها أو بإيجادها.

حينما نطالب بحرية التعبير، نطالب بفكّ القيود عنه، ونحن لا نطالب حينما نطالب بهذا أن تُفكّ القيود المنطقية والطبيعية عنه، بحيث أستطيع أن أعبّر عن نفسي فجأة مثلاً بلغة الماو ماو، بل نطالب فقط بفكّ تلك القيود التي في الإمكان فكّها طبيعياً ومنطقياً، والقيود المعنية هي قيود وضعية إما اتفق على وضعها وإما انوجدت تلقائياً على شكل تدريجي.

حين أُطالب بالحرية السياسية أُطالب بإيجاد وضع يمكنني فيه أن أُمارس أعمالي السياسية بدون أن أجد نفسي في ظلمات السجون نتيجة لتلك الممارسة، فالقيود التي أُطالب بفكّها ليست فقط هي قيود السجن، بل هي القيود التي تفترضها قيود السجن وتدعمها في أذهان الناس مسبقاً بشكل يجدون أنفسهم معه غير قادرين على ممارسة العمل السياسي بحرية ابتداءً.

حين أُطالب بالحرية الأكاديمية فإنني لا أُطالب بأن أكون فيلسوفاً يوماً وعالم فيزياء يوماً، بل أُطالب بأن يكون الوضع الأكاديمي بشكل يسمح معه أن أقرأ الكتب التي أريدها وأن أتكلّم بصراحة على المواضيع التي تخصّني وأن أنتقد

بصراحة. وأن أعلم المنهج الذي أراه مناسباً بدون تدخّل من السلطات وبدون تخوّف من فرض العقوبات وبدون أي تدخّل عسكري أو سياسي.

حين أُطالب بالحرية الوطنية فإنني لا أُطالب بأن يكون وطني هو البلد الذي يحتوي على معادن السعودية وبترولها أو على مصانع الطائرات في أميركا ـ فكل هذه المطالبات هذر من الكلام. بل إنني أُطالب باستقلال وطني من قيود المحتلين أو قيود المستعمرين أو حتى من قيود المخاتير وقيود ذوي المناصب من أبناء شعبي الذي يحكمونه ليس لمصلحته وحسب إرادته بل حسب إرادتهم ولمصالح ذاتية رخيصة. وأكون أُطالب بتلك الحرية لأنني أريد من وطني أن ينمو وينضج حسب طاقاته الحقيقية.

وحين أُطالب بحرية أبناء شعبي أُطالب بفكّ القيود عنه أَوضَعها الاستعمار أم جيش الاحتلال أم حتى الفئات المتسلّقة المتعجرفة من أبناء شعبي.

وحينما أُطالب بحرية الفكر فإنني أُطالب بإزالة تلك القيود الرهيبة التي تسلّطها بعض الفئات على أذهان أبناء شعبي وعقولهم، حتى أصبحوا يعيشون في سجن داخل أدمغتهم، يعانون الإرهاب الفكري، ويعجزون عن التفكير الصريح مع أنفسهم، خوفاً من أن يجدوا أنفسهم مصنّفين فجأة كخَوَنة أو منشقّين أو كَفَرة. فالقيود التي يفرضها الإرهاب الفكري على أذهان الناس أشدّ ألماً وأشدّ وطأة من تلك التي يقيّدون بها يديَّ أو رجليّ.

لا أُطالب بشيء عقيم ولا بمثُل أفلاطونية بل إنني لا أُطالب ببناء فوقي أو بمفاهيم اجتماعية، بل أكون أُطالب، حين أُطالب بهذه الأشياء، بأوضاع عملية عينية أظنّها من حقي كإنسان ومن حقي كمواطن، وتلك الأوضاع بعينها هي ما يُطالب به بقية أبناء شعبي أَدَرسوا الفلسفة أم لا، أَتَحَقّقوا من تعريفات الحرية المتعدّدة عند المنظّرين أم لا، أَمَيَّزوا بين الذهن أو المجرّد والمادي أو المحسوس أم لا.

إنني لا أفرض تعريفاً ذاتياً للحرية حينما أقول إنها انعدام القيود من أجل السماح لتطوير الذات الإنسانية، بل إنني أكرّر ذلك التعريف البديهي عند جمهرة الناس، ذلك المفهوم الذي يفهمه الناس الذين يطالبون بالحريات. فالحرية عندهم هي فك القيود التي تحول دون تحقيقهم لأوضاع يعتقدونها من حقّهم.

ولست هنا في مجال تلبيس الحرية صفة من أجل تنسيق مفهومها عندي مع

مفاهيم أخرى تكوّن بمجموعها نظرية معينة أريد الدفاع عنها، فإنني لم أكوّن نظرية بعد.

إلاّ أنني أنظّر في المفهوم العام: فالحرية التي طالب بها الجزائريون من الاستعمار الفرنسي، والحرية التي طالبت بها شعوب الدول النامية عامة من الاستعمار الأجنبي، والحريات التي تطالب بها شعوب الدول المتطوّرة والحرية التي طالب بها الناس سابقاً لعتق العبيد، والحريات التي طالب بها أبناء الشعب الفرنسي... إلخ، كل هذه كانت حريات عينية معيّنة اختلفت من مكان إلى آخر باختلاف الأوضاع، والحرية التي طالب بها أبناء مجتمع ما لم تكن هي نفسها الحرية التي طالب بها أبناء مجتمع آخر. ومع هذا وذاك، فإن ثمة شيئاً مشتركاً بين كل هذه المطالبات وكل هذه الحريات العينية، وهو «التحرّر من القيود» أكانت تلك القيود ما يسمّى بـ «نير الاستعمار» أم «جيش الاحتلال» أم «الأنظمة السائدة» أم «مصالح طبقية»... إلخ.

واقع الأمر هو أنني لا أظن أن المشكلة تكمن في تعريف الحرية بل أظنّها تكمن في بعض المسائل المتعلقة بالحرية.

المشكلة تكمن في أسئلة كهذه: هل الحرية حق طبيعي من حقوق الإنسان؟ وماذا نعني بذلك؟ هل يوجد لدى الإنسان حرية الفكر وحرية الاختيار إن كان وليد بيئة معينة؟ هل الخط واضح كل الوضوح بين الحرية الحق أي الموصوفة بأنها خير والحرية التي تتعدّى على حقوق الآخرين والتي ليست هي بالتالي حقاً؟ إن لم تكن الحرية التي هي حق موجودة لديّ فما هي الأساليب التي من حقي أن أتبعها لتحقيق حريتي؟ هل إن مسست بشعور أحد في ممارستي إحدى حرياتي أكون قد عملت شراً كان من الواجب أن أتوقاه؟ وكيف يكون ذلك؟

هذه هي المسائل. دعنا نتدرّج في مخاطبتها بدءاً بقضية حسّاسة.

أحدنا هاجم عقيدة نؤمن جميعاً بها، وتعامل مع قمة إيماننا وكأن ذلك الشيء حقير، فمسّ هجومه بشعورنا وآلمنا، فهل عمل خيراً بذلك؟

ليس من الخير أن أمسّ بشعور أحد أو أؤلمه، إلاّ إن كان عملي هذا في سبيل خير آخر كحينما أحاول توجيه طفل عزيز عليّ، فيكون وقع الألم عليه في ذلك الحين كوقعه عليّ، كأنني أهذّب نفسي.

الرجل الذي يهاجم عقيدتي، ويعاملها باحتقار، هل له الحق في عمل ذلك؟ ألا يكون قد اعتدى على حقوقي في عمله ذلك؟

هل له الحق في أن ينتقد عقيدتي باحترام، ولكن لا حق له في أن يهاجمها بازدراء واحتقار؟

إن انتقد باحترام، أليس من الممكن أن يمسّ بشعوري أيضاً وأن يؤلمني؟

إن كان رجل ما منصرفاً إلى عمل شيء لا علاقة له به في شيء، أليس من الممكن مع ذلك أن أشعر بألم نتيجة عمله ذلك - كرجل يبزق في زاوية مظلمة من الشارع، أو ككاتب يتبذّل نفسه من أجل مكافأة؟

قد أسمع كلمة عابرة تمسّ شعوري، ولكنها كانت عابرة، ولم يكن القصد من ورائها المسّ بشعوري.

هل من المعقول أن أستعمل المسّ بشعوري كمقياس لما هو الحق وما هو غير الحق؟

قد أكون على وشك الفتك بأحد الناس ثم يُمسّ شعوري حينما أُعاق أو أُنتهر لعمل ذلك.

المسّ بالشعور هو مجرّد ظاهرة لعلّة خلفها تكون هي المقياس إن كان هناك مقياس في هذه الأمور.

قد يكون معي الحق وكل الحق في قول شيء ما ومع ذلك يمسّ هذا القول بشعور أحد من الناس - فليس المسّ بالشعور هو المقياس.

ثم قد لا يكون معي الحق حينما أمسّ بشعور أحد. فالمقياس ليس هو المسّ بالشعور بل هو وجود الحق أو عدم وجوده ابتداءً.

قد يكون ما أفعله على حق ابتداءً، وقد لا يكون. فحينما يمسّ ما أفعله بشعور غيري يكون هذا الشيء قبيحاً ليس لمجرّد أنني مسست بشعورهم، بل لأن عملي لم يكن على حق ابتداءً.

لا يمكن أن نصنّف العمل الحق على أساس أنه هو العمل الذي لا يمسّ بالشعور، والعمل غير الحق على أساس أنه هو العمل الذي يمسّ بالشعور.

إن مسّ أحدهم بشعوري لأنه ازدرى عقيدتي فلا يكون ما عمله قبيحاً لأنه مسّ

بشعوري بل يكون قبيحاً ـ إن كان قبيحاً أصلاً ـ لأن ازدراء العقائد ليس بحق.

قد يُقال ازدراء العقائد ليس بحق أصلاً لأنه يمسّ بشعور الناس المؤمنين، ولو لم يفعل ذلك لما كان قبيحاً. والجواب: إن لم يكن المسّ بالشعور مقياساً من الأساس لما هو حق، فلا يكون ازدراء العقائد، إن مسّ بالشعور ولمجرّد أنه مسّ بالشعور، ليس بحق.

(قد تُفرض مع ذلك قوانين أدبية للحفاظ على المجتمع، ويكون الالتزام بها حينئذ التزاماً بها كقوانين وضعية).

التشهير بسُمعة أحد قد يؤذي ذلك الشخص بشكل مادي، إذ إن معاملة الناس له قد تتأثّر إن كانت سمعته قد تشوّهت. فالإيذاء هذا يتعدّى على حقوقه إذ إنه يضع قيوداً مصطنعة على ما يحق له أن يفعله، وعلى ما يحق له أن يقبل من معاملات غيره. فللإنسان الحق أن يمثّل نفسه للناس كما هو وأن يقيم علاقاته بهم على هذا الأساس الصادق الصريح، فالانتقاص من هذا الحق يُعتبر اعتداء غير مشروع وليس بحق.

(لم ننظر بعد في ما نعنيه بالحق الطبيعي، وقد يكون النظر في هذه المسألة من أعوَص المشكلات).

إن مُسّ بشعوري نتيجة تشهير بسُمعتي فلا يكون المسّ بالشعور هو المحكّ فيما إذا اعتدي على حقوقي، بل التشهير بالسُمعة.

إن عبّرت عن نفسي لغوياً بطريقة ما ومسست بشعور أحد من الناس نتيجة هذا التعبير فلا يكون هذا التعبير اعتداء على حقوق غيري حتى وإن استعملت ألفاظاً نابية.

ولكنني إن شوّهت سُمعة أحد من الناس عن قصد وتعمّد فلا أكون أُعبِّر عن رأيي بعملي هذا بل أكون أستعمل النفاق في سبيل إيذاء غيري مادياً.

سؤال: نعتبر تشويه السُمعة عملاً غير مشروع حتى وإن لم يؤدِ فعلاً إلى ضرر مادي يلحق بالشخص المعني. ثم قد يُقال إن استعمال الألفاظ النابية في ازدراء عقيدة أحد من الناس قد يؤثّر مادياً أيضاً في ذلك الشخص، إذ إن المسّ بشعوره قد يؤدّي إلى المسّ بصحته مثلاً (أن يغضب ويثور فيلحقه ضرر في صحته).

فبما أن هذا الاحتمال وارد في قضية المسّ بالشعور، فلِمَ لا نعتبر المسّ بالشعور

إذاً كالتشهير بالسُمعة حيث يكون الاعتبار هو احتمال إلحاق أضرار مادية بالشخص المعني.

أقول شيئاً ما، فيغضب السامع ويثور، فتصيبه نوبة قلبية، ثم يتردّى على الأرض ميتاً: هل قتلته؟

أقول شيئاً ما فتتشوّه سُمعة الشخص الذي تكلّمت عليه فيتجنّبه الناس ويؤدي ذلك به إلى الفقر والمرض ثم الموت المبكر. هل قتلته؟

ما هو وجه الفرق إن وُجد بين الحالتين؟

حتى وإن لم يلحقه ضرر ملموس في صحته، فنحن قد نعرّف حالة الشخص الذي مسّ بشعوره كحالة مادية رديئة، مثلاً كانفعال مادي معيّن في جسمه. في هذه الحالة، لماذا لا نعتبر المسّ بالشعور اعتداء على حق الغير؟

إن كان التشهير بالسُمعة ليس حقاً لأنه يؤثّر في الشخص المعني بشكل مادي، فقد يكون المسّ بالشعور أيضاً ليس بحق لنفس السبب.

ليست العلّة التأثير المادي في صحة أو حياة شخص ما. بل العلّة في حالة التشهير بالسُمعة هو أنها تشويه الحق وتشويه الحق ليس بحق.

إمرأة تحبّ رجلاً ما ويحبها غيره، فتصرفاتها أمام الأخير قد تجرح شعوره وتؤلمه، ثم قد تتردّى صحته إذ إن حبه غير متبادل، إلا أنها ليست مسؤولة عن الاعتناء به، وليست مُلزَمَة بأن تحبّه أو حتى بأن ترعى شعوره، فإن لها حياتها الخاصة وحبّها الخاص.

التأثير المادي في صحة أو حياة شخص ما ليس بنفسه برهاناً على أن المؤثر قد اعتدى على حقوق المؤثر به.

نقول: استعمل ألفاظاً نابية وحتى جارحة، إذ إنها جرحت شعور الشخص المستمع. فهل له الحق بأن يجرح شعور غيره؟

ليس حقاً أن أجرح شعور غيري، ولكن جرح شعور غيري ليس بغير حق أيضاً.

من الصعوبة بمكان تحديد ما إذا كنت مسؤولاً عن الانفعالات النفسية عند غيري التي يسبّبها قولي أو رأيي. إن ضربت شخصاً ما أكون أنا المسؤول عن ضربه

وقد يكون ضربي إياه اعتداءً عليه وعلى حقوقه. ولكنني إن جرحت شعوره قد لا أكون مع ذلك قد اعتديت على حقوقه.

ما هو وجه الفرق بين الحالتين؟

قد يُقال: الفرق يكمن في مسألة التعمّد والقصد، إذ إنني حينما أشوّه سُمعته أقصد إيذاءه ولكنني حينما أجرح شعوره قد لا يكون قصدي إيذاءه.

ولكن هذا الفرق فيه نظر وشك أيضاً: فإن المرأة التي لا تحبّني والتي أطاردها على الرغم من اهتمامها بشخص آخر غيري قد تجد نفسها مضطرّة إلى أن تقصد أن تجرح شعوري وذلك لمنعي من مضايقتها، ولديها الحق أن تعيش بسلام من المطاردين.

قد يُقال: الفرق يكمن فيما إذا كان إيذاء الشخص الآخر يشكّل قصداً أولاً أو ثانياً لعملي: فإنني قد أقصد شعور شخص آخر ولكن القصد الأول من وراء عملي هذا قد يكون منعي إياه من مطاردتي ويكون الإيذاء قصداً ثانياً.

كذلك التعبير عن الرأي: قد يكون القصد الأول من قولي شيئاً ما هو مجرّد التعبير عن رأيي، فإن مُسّ بشعور أحد قد يكون هذا يشكّل قصداً ثانياً لعملي، ولست مسؤولاً عن المقاصد الثانية لأعمالي.

في الحالتين، جاء المسّ بالشعور، أو جرحه، كشيء يلزم ضرورة القصد الذي قصدته أولاً. والقصد الذي قصدته أولاً يكون خيراً أو مقبولاً ولكن ليس ما لازمه بالضرورة.

(يبدو أن هذا الفرق قريب من التمييز بين الهدف والوسيلة. فالهدف قد يكون خيراً إلاّ أن الوسيلة الضروري استعمالها للوصول إلى ذلك الهدف قد تكون شراً).

فلنضع أن هنالك فرقاً بين المقاصد الأولى والثانية، وأن الأولى هي ما نعمل العمل لأجله والثانية هي ما يلزم ضرورة عملنا لتحقيق قصدنا الأول. في هذه الحالة، يكون القصد الأول من التشهير بسُمعة أحد هو إيذاء ذلك الشخص مادّياً، وهذا بمثابة اعتداء عليه، ثم يكون القصد الثاني، أي الوسيلة التشهير بسُمعته، وهذا بمثابة تشويه الحق، وتشويه الحق ليس بحق.

في هذه الحالة، هل لدينا الحق في استعمال الألفاظ الجارحة النابية في تعبيرنا عن أنفسنا لفظياً؟

يتبع من ما قلناه سابقاً إن استعمال هذه الألفاظ ليس بحق إلاّ إن كان ضرورياً. بمعنى آخر: إن كنا نستطيع تحقيق قصدنا الأول ـ التعبير عن رأينا ـ بدون تحقيق شيء سيء ـ جرح الشعور ـ، يكون المسّ بالشعور ليس ضرورياً لزومه لتحقيق القصد الأول.

فلنوضّح وجه الفرق ثانية: قد أضطر في محاولتي لتحقيق شيء ما يُعتبر خيراً أن ألجأ إلى اتباع وسيلة مؤذية، وقد أعرف أن هذه الوسيلة مؤذية، فحين أُقدِم على عمل ذلك الشيء أكون أقصد اتباع هذه الوسيلة لتحقيق ذلك الشيء الذي أقصده أيضاً. فيكون عندي قصدان: القصد الأول هو تحقيق الشيء الخير، والقصد الثاني هو الإيذاء: ولكن القصد الثاني بمثابة وسيلة ضرورية.

في مثل هذه الحالة قد يُقال: القصد الأول ـ الغاية ـ يبرر القصد الثاني ـ الوسيلة ـ، بمعنى أنني لا أكون قد اعتديت على حقوق شخص ما إن كان هذا الاعتداء يشكّل القصد الثاني من عملي. ـ وفي بعض الحالات، كضرب الطفل، قد يكون القصد الأول هو خير ذلك الشخص الذي آذيته بالقصد الثاني ـ.

والآن، إن قبلنا بهذا التفسير، لا يكون استعمال الألفاظ الجارحة عملاً مبرّراً إلاّ إن كان ضرورياً ـ أي إلاّ إن اضطررت أن أستعمله ـ في التعبير عن نفسي.

ولكن، ما معنى «إن اضطررت أن أستعمله؟».

أحدهم تهجّم على الله ـ عزّ وجلّ ـ وعلى عقيدة الإسلام، وتهجّمه هذا بمثابة تعبير لفظي عن رأيه. لأنه تعبير عن رأيه فكان لديه الحق في أن يفعل ذلك، أي كانت لديه الحرية الحقّة. لكنه لأنه كان مضطرّاً إلى استعمال الكلمات في التعبير عن رأيه، والكلمات من شأنها أن تُسمع وأن تُقرأ، فهجومه على عقيدة الإسلام لا شك سوف يجرح شعور المؤمنين. في الحالة هذه، فإن المسّ بشعورهم لا يُعتبر مقياساً لما إذا كان ما عمله ليس حقاً، إذ إن ذلك المسّ شكّل قصداً ثانياً لعمله، واضطر إلى قصده في طريقه إلى تحقيق قصده الأول.

حالة ثانية: لم يكن ذلك الشخص مضطراً إلى أن يستعمل الألفاظ النابية والجارحة للتعبير عن رأيه أو في هجومه أو انتقاده. فهو إذاً اختار أسلوباً مؤذياً كان في الإمكان له أن لا يختاره. (ولم يكن يستطيع اختيار شيء غير الكلمات في التعبير عن رأيه لفظياً). في هذه الحالة، يكون اختياره ذلك الأسلوب يشكّل قصداً أولاً أيضاً، بالإضافة إلى قصده التعبير عن رأيه، أي يكون ما أراد أن يفعله هما

شيئان، أحدهما المسّ بشعور المؤمنين، والآخر هو انتقاد عقيدتهم، ولم يكن الأول منهما مجرّد وسيلة اضطر إلى استعمالها، بل يكون غاية بحد ذاتها، إذ إنه اختارها من عدة طرق ممكنة.

حالة أخرى: قد لا يكون هو بحيث يستطيع التمييز بين رأيه وبين الألفاظ النابية الجارحة، أو تكون تلك الألفاظ بمجموعها هي ما يكوّن رأيه. في هذه الحالة، من الصعب التمييز بين غايتين، إحداهما مضمون رأيه والأخرى منهما الشكل أو الأسلوب الذي استعمله في التعبير عن رأيه.

في الحالة الأولى، هو اضطر إلى استعمال الكلمات في التعبير عن رأيه. في الحالة الثانية، هو اختار استعمال الألفاظ المؤذية للتعبير عن رأيه، فكأن إحدى غايتيه كانت هي إيذاء المستمعين. في الحالة الثالثة، لم يمكنه أن يفصل أساساً أو يميِّز بين الخير والشر ـ بين التعبير عن رأيه وإيذاء الناس.

من الواضح أننا لا نستطيع اعتبار المسّ بشعور المستمع أو القارىء في الحالة الأولى علّة لكون التعبير عن الرأي غير حق. أما في الحالة الثانية، فكون إحدى الغايتين هي إيذاء الناس، يكون ذلك الشخص مستحقاً للعقاب بالقياس إليها، ولكن ليس بالقياس إلى الغاية الأخرى، وهي التعبير عن الرأي. في الحالة الثالثة، لا يكون الشخص مستحقاً للعقاب بالقياس إلى الألفاظ الجارحة التي تكوّن رأيه، فهو كالقاصر الذي لا يستطيع التمييز بين الخير والشر أساساً، وما يستحقّه هو التوجيه ـ وإن فُرض العقاب فليكن واضحاً أنه وسيلة للتوجيه كفرض العقاب على الطفل، وليس استحقاقاً له ـ.

أعود ابتداءً فأقول: حرية التعبير عن الرأي هي حق بشرط أن لا تكون اعتداءً على حقوق الآخرين، وإيذاء الآخرين قد يشكِّل في بعض الأحيان اعتداءً على حقوقهم. حينما يكون إيذاء الآخرين غاية بحد ذاتها، يكون العمل الذي يسبّبه شراً، ويشكّل اعتداء على حقوقهم. فإن كان ذلك العمل هو حرية الرأي، لا يصدق الحمل عليه أو لا يوصف أنه حق، أي لا تكون حرية الرأي في هذه الحالة حقاً.

فالاعتبار الرئيسي هنا إذاً هو إذا ما كان المسّ بالشعور يكوّن غاية بحد ذاتها. فإن كان يكوّن غاية بحد ذاتها يكون العمل الذي أُقيم لتحقيقها شراً بالقياس إليها، أكان هذا العمل تعبيراً لفظياً عن الرأي أم أي شيء آخر.

يبقى السؤال: هل في الإمكان التمييز بوضوح بين المقاصد الأولى للأعمال والمقاصد الثانية لها، وبين المقاصد الثانية وكون الشيء غاية بحد ذاته وليس قصداً ثانياً؟

(بالطبع، تبقى أسئلة أخرى كثيرة ـ مثلاً لماذا نعتبر إيذاء الآخرين ليس حقاً.. إلخ. ولكننا سوف نلقي نظرة إلى مسألة الحقوق والواجبات في سياق أبحاثنا).

فلنوضّح أولاً وجه الفرق بين المقاصد الأولى والثانية: إن قصدت عمل شيء ما فاضطررت إلى قصد عمل شيء آخر في طريقي إلى تحقيق الأول، يكون الأول قصداً أولاً، كحينما أقصد أن أكون في مكان ما فأضطر إلى قصد قطع المسافة بين مكاني الآن وذلك المكان، ويكون قطعي المسافة بين المكانين قصداً ثانياً. ثم، على افتراض أن قصدي الأول خير ما، والثاني ما يُعتقد بالعادة ولو كان غاية بحد ذاته شر ما، قد يُقال إنني مع ذلك لا أستحق العقاب على ما عملته لكون الثاني ليس غاية بحد ذاته ـ كحينما أُعاقب طفلي في سبيل توجيهه لأن يكون صادقاً في أقواله ـ.

ثم قد أكون قادراً على قطع المسافة بين المكانين، أو على عقاب طفلي، في أكثر من طريقة، وأختار الطريقة المؤذية ليس لأنها الطريقة الوحيدة أو التي أنا مضطّر لاختيارها، بل لأنني أريد أن أؤذي أحداً ما ـ كالأب الذي يستمتع بضرب طفله أو الزوج الذي يحبّ أن يؤذي زوجته ـ فأكون في هذه الحالة قد اخترت أن أكون مؤذياً، فالوسيلة التي اتبعتها في تحقيق قصدي الأول أصبحت قصداً أولاً بحد ذاتها، أي أصبحت مُريداً لتحقيق غايتين وليس غاية واحدة. فإذا كانت إحداهما غاية غير شريفة يصبح عملي لتحقيقها غير شريف بالقياس إليها.

إذاً، قد يشكّل إيذائي للناس إما قصداً أولاً أو قصداً ثانياً. فإن شكّل قصداً أولاً يكون ذلك الإيذاء اعتداء على حقوقهم، وأما إن شكّل قصداً ثانياً فلا يكون اعتداء على حقوقهم.

الأفكار الآنفة الذكر، والنتائج المترتّبة عليها، تبدو لنا وكأنها قاصرة، فنحن قد نعاقب الشخص فقط لمقاصده الثانية، كمَن يضطر إلى سرقة الناس في سبيل تحسين وضعه المالي: فهو لا يريد أن يسرق الناس كغاية بحد ذاتها، ولكنه يريد أن يحسّن وضعه المالي، ثم يجد نفسه مضطراً إلى سرقة الناس في سبيل تحقيق مقصده الأول.

القصد الأول هنا هو «تحسين وضعي المالي». ثم قد يكون تحسين أوضاعي

الحياتية بما فيها وضعي المالي حقاً من حقوقي، فيكون قصدي الأول خيراً. هل لا أُعاقَب أو أستحق العقاب إذاً لمجرد كون سرقتي الناس قصداً ثانياً؟

نرجع هنا إلى ما قلناه في صدد الحرية: «تحسين وضعي المالي» هو حق بشرط فهو خير بشرط، فإن انتفى الشرط ارتفع الحمل، أي زال عن الشيء كونه حقاً وخيراً.

وكذلك حرية التعبير عن الرأي، فهي خير بشرط أن لا تشكّل اعتداء على حقوق الآخرين، والاعتداء على حقوقهم هنا قد يتمثّل في إيذائهم، حيث يكون الإيذاء غاية في حدّ ذاتها. فإن كان القصد الأول ههنا هو التعبير عن الرأي، ولم يكن إيذاء الناس غاية في حدّ ذاتها، تكون حرية التعبير عن الرأي حقاً وخيراً لذلك. أما إن قصدت إيذاء الناس بتعبيري عن رأيي، وكان الإيذاء اعتداء على حقوقهم، فلا يصدق الحمل على حرية التعبير هذه بأنها حق أو خير. فإن كان هذا كذلك، فلا يكون قصدي الأول في هذه الحالة خيراً أصلاً.

هل يختلف الوضع نوعاً ما في تحسين وضعي المالي؟ فإنني قد لا أقصد أن أنتقص من حق الناس، أي قد لا أقصد إيذاءهم، ولكن أليس إيذاؤهم كالسرقة منهم؟ إذ إن الإيذاء قد يكون انتقاصاً من حقوقهم، فيكون انتقاصاً من حقوقهم أقصدت ذلك أم لم أقصد.

لا أقول إن السرقة شر بحد التعريف، فقد تكون شراً وقد لا تكون ولكن بعض السرقة تعتبر بمثابة اعتداء على حقوق الغير، فحينما تشكّل اعتداءً كهذا يكون القيام بها شراً، أكان القصد منها أولاً أم ثانياً.

وقد ننظر إلى حرية التعبير بالمنظار نفسه: فقد يكون بعض الإيذاء شراً وبعض الإيذاء ليس بشر. فحين يكون الإيذاء شراً يكون القيام به شراً كذلك.

المشكلة هنا تكمن في تحديد ما هو الشر. فإن قبلنا وضعاً أن إيذاء الآخرين شر وكذلك سرقتهم، فيكون العمل الذي ينتج منه ذلك الشر شراً أيضاً. أما إن لم نقبل ذلك، فنحتاج حينئذ إلى أُسس أو اعتبارات أخرى نرجع إليها لتحديد ما هو الشر. ولكننا لا نستطيع أن نعتبر أن كون الشيء غاية بحد ذاتها ـ أو قصداً أولياً ـ هو المقياس فيما إذا كان ذلك الشيء خيراً أو شراً، أو أنني قد أنتقص من حقوق الناس حتى وإن لم أقصد عمل ذلك قصداً أولياً.

الشيء شر، كما يبدو، إن كان يشكّل اعتداءً على حقوق الآخرين ـ أو حتى على حق النفس ـ.

فيطرح السؤال نفسه: متى يشكّل الشيء اعتداء على حقوق الآخرين؟

ما من شك أنني قد أعتدي على حقوق الآخرين قصدت ذلك قصداً أولياً أو لم أقصده ـ فليس القصد الأولي هو المعيار.

دعني أفترض أن حرية التعبير عن رأيي هي حق وخير ما دامت لا تتعدى على حقوق الآخرين ـ فما الذي يشكّل مثل هذا الاعتداء حتى أكون قد اعتديت على حق غيري؟

ـ لا أظننا مقتنعين باستعمال المسّ بالشعور كمقياس في هذا الوضع.

ـ لا أظننا مقتنعين باستعمال التمييز بين الهدف والوسيلة كمقياس في هذا الوضع.

لا أستطيع القول: أكون قد اعتديت على حقه حينما أنزلت به شراً. إذ إنني قد سبق وقلت إن الشر هو الاعتداء على حقه.

أظن أن الإجابة عن هذا السؤال العويص تتّضح حينما تتوضّح حقوقه. فإن كنت أعرف ما هي حقوقه، سوف أكون أعرف أيضاً ما هو الشيء الذي يشكّل اعتداء عليها.

إن كنت أعرف ما هو الحق، سوف أكون أعرف أيضاً ما هو الشر.

بيت القصيد: مهما حاولت، فإنني لا أستطيع أن أُحدّد الحرية الحقّة، كحرية التعبير عن الرأي الحقّة، ما دمت لم أُحدِّد بعد ما هو الحق. فإن كانت الحرية حقّة أي خيراً ما دامت لا تتعدّى على حقوق الغير، فلن أستطيع الجزم بأي حرية هي تلك الحرية الحقّة ما دمت لم أجزم بعد ما هي حقوق الغير.

* * *

المبحث الخامس

تساءلنا عن الحرية، وعن حقوق الآخرين وتتبّعنا معاً أحد التفرّعات وهو المسّ بالشعور فقط، لنجد أن الأصل في البحث يبقى تحديد معالم خريطة الأنا والغير، حرية وحقاً.

لا أعرف إن كان السؤال: «ما هي حقوق غيري؟» مغلقاً أم لا.

فإنني كما أشعر أن الحرية هي حق من حقوق الإنسان، أشعر أيضاً بأن ثمة أشياء أخرى هي من حقه.

(أعترف أنني لم أصل بعد إلى الجزم في مسألة أساس هذا الشعور، وأساس معنى القول بأن الحرية هي من حقي الطبيعي).

أعترف ابتداءً أنه إن كانت الحرية هي من حقّي الطبيعي كإنسان فهي أيضاً من حق غيري من الناس. فإذ هذا هكذا، فإن انتقاصي من حرية غيري الحقّة يشكّل اعتداءً على حقوقهم.

ولكن ثمة مشكلة هنا، فإنني حدّدت حريتي الحقّة بالقول إنها الحرية التي لا تتعدى على حقوق الآخرين. ثم ابتدأت هنا بالقول إن أحد حقوق الآخرين هي حريتهم الحقّة، فهي حريتهم التي لا تتعدّى على حقوقي. فأكون بمثابة من قال: حريتي الحقّة هي التي لا تتعدّى على حرية غيري الحقّة.

ولكن، ما هي حرية غيري الحقّة؟

أكون لا أعمل حقاً إن اعتديت على حقوق الآخرين.

نعم، ولكن ما هي حقوق الآخرين؟

حريتي هي انعدام القيود الوضعية عليّ، أي هي إزالتها إن وُجدت، وتثبيت عدمها إن لم توجد. وحريتي الحقّة هي انعدام تلك القيود بشكل لا يسمح لي بالاعتداء على حقوق غيري، مثلاً على حريتهم الحقّة.

حريتي الحقّة هي التي لا تسمح لي بالاعتداء على حرية غيري الحقّة. ولكن حرية غيري الحقّة هي التي لا تسمح لهم بالاعتداء على حريتي الحقّة.

بالاستبدال الصحيح تصبح حريتي الحقّة كالآتي: حريتي الحقّة هي التي لا تسمح لي بالاعتداء على ذلك الشيء الذي لا يسمح لغيري بالاعتداء عليها.

فلنفترض أن ذلك الشيء هو قانون ما. هذا القانون لا يسمح لغيري بالاعتداء على حريتي، ويكون هو نفسه ما يمنعني عن الاعتداء على حرية غيري.

فلنفترض أن ذلك الشيء هو حائط منيع: فهو يمنع الآخرين من الاعتداء عليّ ويمنعني في الوقت نفسه من الاعتداء عليهم.

هذا الحائط يمثّل الحق. فحريتي الحقّة هي تلك التي أمارسها على جانبي هذا من الحائط، وحرية غيري الحقّة هي تلك التي يمارسونها على جانبهم ذاك.

من الواضح أن ثمّة حائطاً ما موجود، ولكن ليس من الواضح أين يقع هذا الحائط.

مثلاً: ليس من الواضح إن كان المسّ بشعور الآخرين يمثّل اعتداءً على حقوقهم.

قد يُقال: من الواضح أن هنالك بعض الأشياء التي هي شرور، كالفتك بالصغار والكذب والسرقة، إلخ. ولكنها شرور بمعنى أنها تمثّل اعتداءات على حقوق الآخرين. فلكي نتبينّ ما هي حقوق الآخرين علينا أن نتبينّ ما هي الشرور.

ولكن ليس واضحاً ما هي تلك الشرور. فلقد همّ سيدنا إبراهيم بقتل ابنه بأمر من ربه، ولو لم يكن قراره هذا خيراً لما جازاه الله. ثم قد كانت التضحيات بالأولاد في العهود الماضية منتشرة، وتعتبر خيراً لأنها كانت وسيلة للتقرُّب من الإله.

والسرقة قد تعتبر خيراً أيضاً، فإنها قد تكون كسرقة روبن هود مثلاً لشريف شيروود وأعوانه.

والكذب قد يكون خيراً، كالكذب الأبيض.

قد لا نعرف ـ أو قد نختلف ـ فيما إذا كان هذا العمل بالذات هو عمل خير أو شر، ولكننا مع ذلك نعرف ما هو العمل الخير والعمل الشر ـ وإن لم نكن نعرف ذلك، لما قلنا عن الكذب الأبيض إنه خير، وعن سرقة المظلوم للظالم إنها خير وعن التضحية بالابن إنها خير ـ.

وكذلك نعرف أن ثمة حائطاً ما موجود، ولكن قد نختلف في شأن مكان وجوده.

قد أعرف أن الاعتداء على حقوق الآخرين شر، ولكنني قد أختلف معهم في شأن ما هي حقوقهم.

مثلاً قد أقرّ بأن الاعتداء على حقوق الأعداء شر، ثم أختلف معهم بعد ذلك في مسألة أي حقوق هي حقوقهم.

أعرف أن الحائط الذي يحصّنني يجب أيضاً أن يحصّن غيري، إنه يحصّنني ليس لكوني سري نسيبه، ولكن لكوني إنساناً.

ولكنني قد يلتبس عليّ ما هو من حقي وما هو تفضيلي أو ما هو مزاجي.

مثلاً قد أكون على خطأ إن اعتقدت أن المسّ بشعوري يكون اعتداءً على حقوقي، ثم قد أكون أعتقد ذلك فقط لأنني لا أحب أن يُمسّ بشعوري.

فإن حاولت تبيُّن ذلك الحائط الذي يحصّنني في سبيل معرفة ما يحصّن غيري، فقد أخطىء في محاولتي لعدم مقدرتي على التمييز بين ما هو من حقي فعلاً وما أستمزجه لنفسي ـ ومن الواضح أن ليس كل ما أستمزجه لنفسي هو من حقي ـ لكنه ليس واضحاً ما هو الشيء بالفعل الذي من حقي وما هو الشيء بالفعل الذي أستمزجه لنفسي ـ.

«يحب المؤمن لنفسه ما يحبّ لغيره»، أو «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

نعم، لكن هل ما يحبّه لنفسه هو من حقه؟ أعتقد أن مدخل الإجابة هو في هذا

الحديث الشريف: أن يكون مقياس الحق فيما يحبّه هو استعداده لحبّ ذلك لغيره. فإن أحبه لنفسه فقط يكون أنانياً وذاتياً، وأما إن أحبه للآخرين يكون إنسانياً أي يرتكز إلى قاعدة ما هو خير للإنسان.

قد يُقال: لماذا هذا الافتراض العقيم بوجود حائط ما، أو عن بوجود شيء هو حق طبيعي ـ خاصة حينما لا نعرف ما هو، وما يتركه في متناول يديّ وما يخرجه عن كونه لي؟

قد يُقال، مع تراسيمكس في «جمهورية أفلاطون»: إن الحق هو القوة ـ الشيء الذي هو من حقي هو الشيء الذي أستطيع الاستيلاء عليه ومن ثم الاحتفاظ به.

تكون فلسطين من حق إسرائيل والإسرائيليين ما دامت عندهم القوة للحفاظ عليها.

تكون ثروتي وحصيلة جهدي من حقي حتى أن يأتي جيش الطاغية فيستولي عليها، فتصبح حينئذ من حقه.

نقول: كن قوياً خشية أن يأكل الناس حقوقك. هل تصبح حقوقك لهم حين يأكلونها؟

هل ينتقل الحق من يد إلى يد كما ينتقل المُلك؟

إن تنازلت لك عن حقي في شيء، فيصبح ذلك الشيء من حقك، فالحق في شأن هذا الشيء كان لي ثم انتقل إليك، فهو انتقل بانتقال المُلك.

ينتقل مُلك هذا البيت مني إليك إن بعته لك. ولكنه هل ينتقل إليك إن دخلت داري يوماً ما فطردتني منها؟

ما معنى أن هذا البيت لي أو لك؟ إن كان معناه أنني أسكن فيه وأستعمله فهو لك حينما تطردني منه وتبدأ أنت بالسكن فيه وباستعماله. فقد كان البيت مُلكي ثم أصبح مُلكك بدون أن أكون قد بعته لك أو تنازلت لك عنه.

يكون الشيء من حقي ما دمت لم أُنازَع فيه ولم يُنتزع مني.

تكون الزعامة أو القيادة مثلاً من حق الذئب الأقوى في الفصيلة، فإن اشتدّ عود ذئب آخر فقاتله وتغلّب عليه، تصبح الزعامة من حق الذئب الجديد، ولا يحق لغيره من الذئاب أن ينازعوه في الحكم ما دام لا يمكن لأحدهم التغلّب عليه.

إن تنازعت قبيلتان في نبع للماء ليس هو مُلك أحد أصلاً فتغلّبت إحداهما على الأخرى وفرضت سيطرتها على ذلك النبع فيصبح ذلك النبع من حقّها.

لا توجد وثيقة في داخل النبع تقول: «أنا مُلك قبيلة كذا».

إن تنازعت دولتان في مصدر للمياه كان في حوزة إحداهما: قد تقول الأخرى إن ذلك المصدر من حقّها لأنه كان مُلكاً لها قبل كذا من السنين. ولكن كيف كان مُلكاً لها أصلاً؟ فلقد تقاتل الناس فيما قبل وهزمت مجموعة منهم الأخرى فأعلنت أن هذا المصدر من حقها، أي لها.

وإن لم يحدث أن تنازع الناس في الماضي، فمجرّد ما حدث هو أن مجموعة ما من الناس وجدت نبعاً ما من المياه فاستقرّت حوله، فتوالت الأيام وتثبّت حق تلك المجموعة في ذلك النبع.

تكون الحقوق التاريخية كحقوق الذئاب، ثم تتطور الأمور وتُعقد الاتفاقيات فتكون الحقوق الوضعية هي التي تحمينا من قانون الغاب ـ نكون كمن يميِّز هنا بين الشرعية التاريخية والشرعية الدولية.

لكن يتساءل المرء، هل هنالك ثمة حقوق ليست تاريخية وليست وضعية؟

نحن نتكلّم على الحقوق الطبيعية. ومن البديهي أن نميل إلى الاعتقاد أن هذه الحقوق تختلف عن الحقوق التاريخية، التي هي حقوق الذئاب. ثم نتكلّم أيضاً على الحقوق الوضعية، وقد ننتقد أيضاً هذه الحقوق على أساس أنها لا تتوافق والحقوق الطبيعية كما نراها أو نعتقدها.

على سبيل المثال: قد نقول عن نبع الماء إنه ليس من حق قبيلة دون أخرى، وبغض النظر عمّن هو الأقوى منهما، بل هو من حقهما جميعاً، ومرجعنا في قولنا ذلك هو معيار ما من القيم الأخلاقية.

وعلى سبيل المثال أيضاً، قد نقول عن حقوق وضعية ما أنها لا توفي المواطنين حقوقهم الطبيعية، فتلك الحقوق مثلاً لا تتضمن حق المرأة في العمل السياسي، ولدى المرأة حق في أن تشارك الرجل في أعماله السياسية، مثلاً بأن تُدلي بصوتها في الانتخابات وأن ترشِّح نفسها للمناصب السياسية، إلخ.

في كلتا الحالتين، نحن نرجع إلى معايير خلقية هي ليست بالضرورة تحقيقات أو مكاسب تاريخية من جهة، وليست هي قوانين معمولاً بها من جهة أخرى.

كما أننا لا نكون واقعيين إن نحن حاولنا تجريد الإنسان من التاريخ، فإننا لا نكون واقعيين أيضاً إن نحن حاولنا تجريد التاريخ من الإنسان.

ولا نكون واقعيين إن حاولنا تجريد الإنسان من قلبه وعواطفه.

فنحن عرضة للتألّم مثلاً، بغض النظر عن الحدث الذي نتألّم لأجله.

أرى الأطفال يموتون جوعاً في بقعة ما من الأرض فأتألّم لأجلهم.

أرى جندياً منهمكاً بضرب طالب أمامي فأتألّم لعقمي.

حتى لو افترضنا أن هنالك مَن يخدم الشيطان الذي هو، على سبيل الافتراض أيضاً، تجسيد للشر، فإن الذي يخدمه يفعل ذلك لخير ما، بحسب رأيه.

التمييز بين الخير والشر والجمال والقباحة، وكل هذه الأشياء غير الملموسة، هو تمييز صاحب الإنسان طوال حياته، كتمييزه للأشياء الأخرى.

يقول بياجيه(*) مثلاً إن للطفل معايير أخلاقية «موضوعية»، كأن كسر ثلاث زجاجات أسوأ من كسر واحدة بغض النظر عن العواطف الذاتية التي قد تكمن وراء ذلك الكسر ـ وبغض النظر عمّا إذا كان ذلك الكسر نتيجة إهمال أو تعمّد.

سوف نقول إن الطفل لا يستطيع التمييز بين عمل ما هو مثال للخير وعمل آخر هو مثال للشر. ولكننا لن نقول إن الطفل لا يميِّز بين الخير والشر ـ فهو يميِّز بينهما إلا أنه يختلف معنا في مسألة أي شيء هو خير وأي شيء هو شر.

كأننا جميعاً نقرّ بأن ثمة حائطاً ما موجود، ثم نختلف في مكان وجوده.

ثم قد لا يكون في الإمكان بتاتاً تحديد مكان وجوده بشكل متجرِّد من الأوضاع التاريخية المتغيِّرة.

(وقد تكون هذه الضبابية في شأنه إحدى إيجابياته).

(*) عالم النفس السويسري جان بياجيه (توفي ١٩٨٠) وأبحاثه في الفلسفة وعلم النفس، خاصة تلك المتعلقة منها بالنمو الذهني لدى الطفل غزيرة، بدءاً من العشرينات في هذا القرن. لكن الفلاسفة والمنظِّرين يختلفون فيما بينهم حول «موضوعية» الأوصاف الأخلاقية، ويختلفون تحديداً حول وجود حسّ طبيعي يُدرك تلك الصفات على غرار إدراك الصفات المادية كاللون مثلاً. وقد يراجع القارىء المهتمّ بهذا الموضوع النقاشات خلال هذا القرن التي بدأت مع مقالات الفيلسوف البريطاني G.E. Moore (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) في هذا المضمار وخاصة ما أسماه بـ«المغالطة الطبيعية».

لا أقول إننا نحدِّده بأنه ما نعتقده أنه هو الحائط الوضعي أو الحائط التاريخي. ولكنني أقول إن مشاعر الناس في مجتمع ما وفي زمن ما قد تحدِّد مكان وجوده بالقياس إلى الحائط الوضعي والتاريخي. (وهنا تكمن إيجابية عدم تحدّده بشكل مطلق).

أختلف مع الإنسان البدائي حول ما أعتقده خيراً وما أعتقده شراً. ثم أتفق معه حول الخير والشر.

وأختلف مع غيري من الناس في مجتمعي الذي أعيش به حول ما أعتقده حقاً طبيعياً، أي حول ما يحقّ لي حتى إن لم أكن قوياً إلى درجة الاستيلاء عليه، أو إن لم أكن بحيث تمنعني الحقوق الوضعية تملّكه. ولكن لن أختلف معهم في أن ثمة أشياء تحقّ لي ـ ولهم ـ فقط لكوني إنساناً.

في زمن ما وفي مجتمع ما أجد نفسي محصَّناً بحقوق وضعية معيّنة وحقوق تاريخية معيّنة. ثم أنظر إلى ما وراء هذه الحقوق، وأبدأ بالمطالبة بحقوق أخرى. مُطالبتي بالحقوق الأخرى هذه لها تفسيرها الاجتماعي ـ المطالبة ببعض الحريات في بعض المجتمعات معقولة، والمطالبة بغيرها ليس معقولاً، كالمطالبة على سبيل المثال بحق المرأة في التصويت البرلماني في عصر الجاهلية ـ، فنستطيع القول إن هذه المطالبة هي جزء من البناء الفكري أو الثقافي لأرضية اجتماعية/ اقتصادية معيّنة. لكن ما أُطالب به يكون مع ذلك شيئاً أقول عنه إنه من حقي كإنسان يعيش في ذلك المجتمع. فأنا أستند في مطالبتي هذه إلى مقاييس خلقية، أو إلى حقوق أقول عنها إنها طبيعية.

أكون في هذه الحالة قد حدّدت مكان وجود ذلك الحائط الطبيعي ويكون تحديدي هذا له علاقة وثيقة بالزمن والمجتمع الذي أعيش فيه.

فما أقوله الآن هو: لدى الإنسان قوة للتمييز بين الخير والشر والحق والظلم والجمال والقباحة كما لديه قوة للتمييز بين الرجل والمرأة، والفضاء والعتمة. ثم يقع الاختلاف، إن وقع، بين النوعين من التمييز، في خصوص الأمثلة، فما يُقرّه أحدنا بأنه مثال للخير قد يظنّه الآخر مثالاً للشر.

هذا التمييز الفطري عند الإنسان، والمشترك فيه بين الحق والظلم، هو نفسه الدلالة على أن ثمة حائطاً ما موجود. أما الاختلاف في خصوص الأمثلة، فيدلّ على عدم وجود هذا الحائط في مكان معينّ بشكل مستقل عن منظار المجتمع.

كأن مكانه يتغيَّر من زمن إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر وحتى من شخص إلى آخر.

ثم قد تمتزج الحقوق الوضعية مع التاريخية مع الطبيعية: فإن كان ما كنت قد طالبت به كحق طبيعي قد استطعت الحصول عليه من طريق القوة، ثم ثبّته في أطر قوانين وضعية، فهو لن تزول عنه الصفة بالضرورة أنه طبيعي. فيكون ما هو طبيعي قد أصبح أيضاً تاريخياً ووضعياً.

وقد يصدق العكس أيضاً، وذلك بأن تكون لي حقوق تاريخية أو وضعية وأبدأ بالنظر إليها عند نقطة معينة على أنها حقوق طبيعية، بمعنى أنه لا يحق لأحد ما أن يسلبها مني، أكان ذلك الأحد مَن هو أقوى مني أم السلطة الحكومية التي كانت قد منحتني ذلك الحق من طريق وضع قانون ما، أم لا.

* * *

المبحث السادس

لا نستطيع أن نجرِّد الإنسان من عقله. وعقل الإنسان يميِّز بين الحق والظلم أو الباطل كما يميِّز بين الفضاء والعتمة، فكلا التمييزين طبيعي.

مع ذلك، فالرجل والمرأة مختلفان طبيعياً عن بعضهما، ونحن نشعر أن ثمّة مرجعاً طبيعياً لفضّ الخلاف فيما إذ كان هذا الذي أمامنا هو رجل أو امرأة.

أما في أمثلة الخير والشر فقد لا يكون هناك مثل هذا المرجع الطبيعي. فلو حلَّلنا عملاً كيميائياً ما أو ما شابه فإننا لن نستطيع أن نجد صفة هي صفة الخير أو صفة الشر في ذلك العمل.

تحديدنا للمرأة أو الرجل هو تحديد صفاتهما، ففي خصوص أي إنسان أمامنا نستطيع تحليل ذلك الشيء لنرى إن كان يتحلّى بصفة المرأة أو بصفة الرجل.

هل توجد مثل هذه الصفات في الخير أو الشر؟

كنا قد حدّدنا الخير والشر بشكل مجرّد، أي جرَّدنا الخير من شيء ما هو مثل له. ولو لم نفعل ذلك لما استطعنا أن نفسِّر اختلاف الناس فيما يعتقدونه خيراً أو شراً.

لكن تجريدنا له تضمّن رفع صفتَي الخير والشر كصفتين طبيعيتين في الأشياء.

أو قد يكون لم يتضمَّن ذلك: فلننظر مرة أخرى في الخير الذي وصفنا الحرية به.

قلنا إن الحق الطبيعي هو خير لَمن هو حق له. فإن كانت الحرية حقاً طبيعياً

تكون أيضاً خيراً. ثم قلنا إنها خير بشرط وهو عدم الاعتداء على حقوق الآخرين، فهي حق طبيعي بشرط أنها لا تتضمّن الاعتداء على حقوق الآخرين. ثم قلنا إن الاعتداء على حقوق الآخرين شر، فأصبحت الحرية خيراً بشرط أن لا تكون شراً.

ثم حاولنا أن نحدِّد ما هي حقوق الآخرين، فوجدنا أنفسنا في مأزق من الصعب على ما يبدو التخلّص منه، فقبلنا في آخر الأمر بالتفسير الذي يقول إن حقي الطبيعي هو شيءٌ ما، إلا أنه ليس له شكل طبيعي. ففي هذه الحالة، يتبع من هذا القول أن الحرية ليست شكلاً طبيعياً لما قلت عنه هو حقي الطبيعي. فإن لم تكن شكلاً طبيعياً لا تكون خيراً بالطبيعة، بل هي خير بالوضع وخير أيضاً بشكل نسبي.

فيتبادر السؤالان الآتيان إلى الذهن: كيف نعرف أن الحرية حق طبيعي؟ ثم، كيف لا تكون خيراً طبيعياً وهي حق طبيعي؟

نحن نعرف أن ثمّة فرقاً بين الحق والباطل ولكننا نجد أنفسنا غير قادرين على الحكم بثقة في خصوص هذا الشيء الماثل أمامنا إن كان حقاً أم باطلاً.

كيف نعرف مثلاً أن الحرية حق؟ كيف نتأكّد من أنها ليست فقط ما نستمزجه نحن لأنفسنا؟

السؤال ليس هو: كيف نعرف أين يوجد هذا الحائط؟ فلقد قرّرنا أنه ليس له مكان معيّن يوجد فيه، فموضعه دائم التغيير. ولكن السؤال هو: على افتراض أننا ننظر إلى المشكلة لمنظار مجتمعنا وموضعنا التاريخي، ونميِّز بين الحق التاريخي والوضعي من جهة والحق الطبيعي من جهة أخرى، كيف نستطيع الجزم بأن ثمة شيئاً هو حق طبيعي وليس مجرّد ما نستمزجه لأنفسنا؟

أم هل كل ما نستمزجه لأنفسنا هو حق طبيعي لنا؟

أم هل لا معنى للسؤال أصلاً؟

هنالك شيء واضح على الأقل: إن استطعنا تفسير كيفية مقدرتنا على الجزم بما هي حقوقنا الطبيعية، نكون قد استطعنا أيضاً تحديد حقوق غيرنا الطبيعية، وتحديد شكل الاعتداء على حقوق الآخرين.

ويتوضّح من هذا الشيء شيء آخر: إن كان التحديد هذا وضعياً، فلن تكون هناك مشكلة أصلاً ـ وإن وُجدت فيكون وجودها بلا معنى أي أن تشكّك الناس

في مسألة ما هي الحقوق وما هي الواجبات، يكون تشكيكهم هذا في غير محله، إذ إنهم هم الذين يضعونها وضعاً.

على سبيل المثال: يتفق جمهرة الناس في مجتمع ما أن لهم حقاً طبيعياً في حرية التعبير عن آرائهم، ثم يتّفقون كذلك، إما علانية أو تضمُّناً، أن خيرية هذه الحرية تبقى معها إلى أن تُهاجم العقيدة الدينية.

تكون حرية التعبير عن الرأي حقاً وخيراً بشرط أن لا يمسّ هذا التعبير بالعقيدة الدينية السائدة في المجتمع.

أو خذ مثلاً آخر: يتّفق جمهرة الناس في مجتمع ما أن لهم حقاً طبيعياً في حرية الممارسة السياسية ثم يتّفقون أيضاً، إما علانية أو تضمُّناً، أن خيرية هذه الحرية تبقى معها إلى أن تخرج هذه الممارسة عما يُتفق عليه أنه الخط الوطني.

في بلدنا، قد يُجمع قادة السياسة والمفكّرون على أن الخط الوطني يتمثّل في المطالبة بإقامة دولة فلسطينية مستقلة في الضفة الغربية والقطاع. ثم قد يُجزم بأن لدى جميع الفلسطينيين الموجودين في الضفة والقطاع الحق بأن يمارسوا الأعمال السياسية، وأن لهم حرية الرأي في الصحافة وحرية العمل في الجمعيات والمؤسسات والنقابات، ما داموا ملتزمين بذلك الخط الوطني. فإن خرجوا عن ذلك الخط الوطني فسوف يُتّهمون بأن أعمالهم وكتاباتهم تمثّل اعتداءً على الوطنية الفلسطينية.

(سمعت في ندوة حول دور الصحافة تحت الاحتلال ما يلي: على الصحافة أولاً أن تلتزم بالخط الوطني، ثم لها ثانياً أن تسمح للاجتهادات الفكرية ضمن إطار ذلك الالتزام).

لدى الصحافة في البلدان الغربية، أو في بعضها، حرية كبيرة في كتابة التقارير حول كثير من النواحي السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية. لكن الحكومات تضع خطاً في مكان ما لتحدِّد ما يُسمح للصحافة أن تعلن عنه وما لا يُسمح لها بالاقتراب منه (كالأسرار العسكرية التي تتعلّق بأمن الدولة).

أقول «جمهرة الناس» ولكن الواقع هو أن تحديد مكان هذا الحائط سوف يختلف، فالأكثرية سوف تعتقد بوجوده في مكان ما، والأقلية سوف تعتقد بوجوده في مكان آخر، ثم قد يختلف شكل ذلك الحائط من شخص إلى شخص.

على سبيل المثال، إن اختلف فردان في تحديد ماهية الخط الوطني والمصلحة الوطنية فسوف يختلفان بدون شك في تحديد مكان الحائط.

سؤال: هل هنالك مع ذلك معالم طبيعية معيّنة للمصلحة الوطنية بغضّ النظر عن مناظير الأفراد والفئات؟

هل هنالك خط وطني محدّد من شأنه أن يُكتشف بالتمحيص السياسي أم لا؟

في تلك الحالة، إن كان هنالك مثل هذا الخط الطبيعي، فيكون مكان الحائط طبيعياً أيضاً بالقياس إلى مجتمع معيّن.

بمعنى آخر، إن كان هنالك شيء محدّد ومعيّن هو المصلحة الوطنية وهو الخط الوطني السليم بالقياس إلى مجتمع وزمن معينين، فيكون هذا الخط موجوداً بالقياس إلى ذلك المجتمع أتبيّنه أفراد ذلك المجتمع أو جمهرة الناس فيه أم لا.

بمعنى آخر، إنّ إجماع جمهرة الناس على شيء ـ على مكان وجود ذلك الحائط ـ لن يكون هو المعيار في تحديد مكان وجوده، إذ إنه سوف يكون موجوداً في مكان ما بغضّ النظر عمّا يراه ويعتقده جمهرة الناس.

دعنا نبلور هذه النقطة: دعنا نفترض أن الحقوق الطبيعية لأفراد مجتمع معيّن تتحدّد بالقياس إلى مصلحتهم العامة، كذلك المجتمع، فتكون الحرية الحقّة فيه هي الحرية التي لا تتعدّى على تلك المصلحة. ثم دعنا نفترض أن تلك المصلحة العامة متمثّلة بشكل جزئي على الأقل في حقوق ليست تاريخية أو وضعية، بل هي طبيعية بمعنى أنها لم تتحقّق بعد ولكن من شأنها أنها ينبغي أن تتحقّق لأجل طبيعية ذلك المجتمع. ثم دعنا نفترض أيضاً أن تلك الحقوق هي التي تمثّل الخط الوطني السليم لذلك المجتمع. ثم دعنا نفترض أخيراً أن جمهرة الناس في ذلك المجتمع تعتقد أن الخط الوطني السليم هو خط معيّن، يُتفق أنه ليس هو الخط الوطني الطبيعي الذي افترضنا وجوده سابقاً. في هذه الحالة، سوف ينشأ اختلاف حول تحديد الحرية الحقّة: في مثل الفلسطينيين، إن كان الخط الوطني المتّفق عليه هو إقامة الدولة في الضفة والقطاع، وكان الخط الوطني الحقيقي هو غير ذلك، فتكون الحرية الحقّة شيئاً بالإضافة إلى الخط الأول، وشيئاً آخر بالإضافة إلى الخط الثاني.

الحائط الطبيعي، إن وُجد، سوف يحدّد حقوقي كإنسان في هذا المجتمع، فهو إذاً يحدّد حقوق كل إنسان في هذا المجتمع. (هنالك مشكلة إضافية في هذا القول،

تتعلّق بما إذا كانت حقوقي كإنسان تتحقّق فعلاً في إطار ما يسمّى بحق المجتمع ـ أنظر لاحقاً).

وإن لم يكن هذا الحائط وضعياً بالقياس إلى هذا المجتمع، فلا يجب عليّ بالضرورة الأخذ باتفاق جمهرة الناس على مكان وجوده كمعيار لمكان وجوده بالفعل.

فإن اتفق الناس في مجتمع معيّن أن ذلك الحائط يقي المشاعر أو العقائد الدينية، حتى لا تكون الحرية التي تتعدّى على هذه الأشياء حقّة، ليس يجب عليّ الأخذ بهذا الاتفاق.

ثم يتشعّب الكثير من المسائل من هذه الفرضية. مثلاً: تصبح الصفات الأخلاقية (الخير والشر) صفات طبيعية وليست وضعية.

ويصبح من الواجب علينا التمييز بين النسبي والوضعي. (فلقد كنا سابقاً نعتبر أن نسبية مكان وجود الحائط هذا يعني بالضرورة وضعيته).

فلنرجع إذاً إلى البداية: كنت قد قلت إن التمييز بين الخير والشر والحق والظلم والجمال والقباحة... إلخ، هو تمييز طبيعي لا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة. ثم قلت إن الاختلاف يقع حول الأمثلة لهذه الأشياء، فما يراه الجاهلي جميلاً يراه المسلم قبيحاً وما يراه أحدنا حقاً يراه الآخر ظلماً. فقلت إن ثمة حائطاً ما موجود، إلاّ أن مكان وجوده يختلف. ثم انطرح السؤال: هل يتحدّد مكان وجوده بالقياس إلى مجتمع ما بشكل وضعي أم لا؟ فقلنا الآن إن ثمّة احتمالاً أن مكان وجوده لا يتحدّد بشكل وضعي. فإن كان مكان وجوده طبيعياً، تكون الحقوق والواجبات والخيرات والشرور... إلخ، صفات طبيعية بالقياس إلى مجتمع ما، وإن كانت نسبية بمعنى أنها تختلف من مجتمع إلى آخر.

لماذا طرأت علينا الفكرة فجأة بأن الحائط هذا طبيعي؟ لأننا طرحنا وجود شيء هو المصلحة العامة، أو المصلحة الوطنية. ونحن أكثر عرضة أو استعداداً لأن نقبل الفكرة بأن هنالك شيئاً معيناً بيّناً وثابتاً هو مصلحتنا الوطنية من أن نقبل الفكرة بأن هنالك أشياء معينة هي خيرات وشرور.

فقد ننظر إلى القتل بمنظارين: نراه شراً من جهة وقد نراه خيراً من جهة أخرى ـ

ألا نغتبط حين نسمع أن عدواً لنا قد قتل؟ وألا نتألّم بالمقابل حين نسمع أن صديقاً لنا أو أن أحد أبناء شعبنا قد قُتل؟

ولكننا حينما نفكّر في شيء كالمصلحة الوطنية، نشعر تلقائياً بأنها خير لنا، وأنه لا يمكن أن تكون هناك مصلحة وطنية هي خيراً وأخرى هي شراً. فهنالك شيء واحد هو المصلحة الوطنية الحقيقية، وهذا الشيء هو خير... أي خير لنا.

دعنا نكن أكثر دقة: الأوضاع الاجتماعية السائدة هي بحيث إن ثمة احتمالات متعددة لنموها وتطورها واردة وذلك من النواحي المنطقية والطبيعية العامة والاقتصادية والسياسية... إلخ، ففي الوضع الحالي، يكون في الإمكان التوجُّه نحو البطالة أو التضخّم، أو نحو الزراعة أو الصناعة أو نحو هذا أو ذاك من أنواع الاختصاص في الانتاج، أو نحو الدولة المستقلة أو الحكم الذاتي، أو نحو الاندماج أو الانسلاخ ـ فكل هذه احتمالات واردة. ثم قد نقول إن أحد هذه الاحتمالات فقط هو الاحتمال الأفضل، أي أن إحدى هذه الطرق الممكنة للتحرّك فقط هي الطريق السليم، أي الطريق الذي يؤدي إلى المصلحة الوطنية الحقيقية. ثم قد يكون قولنا هذا صحيحاً، أي أنه قد تكون المصلحة الوطنية الحقيقية هي فعلاً إقامة الدولة المستقلة ـ ولا نناقش في الأمثلة ـ، بمعنى أن هنالك شيئاً معيناً لا بديل منه هو الذي يفي بغرض توصيل أبناء شعبنا إلى ذلك الوضع الاجتماعي المعيّن الذي ينبغي وجوده لهم لأجل طبيعتهم، أي لأجل تكوّنهم الاجتماعي في هذه المرحلة التاريخية. ثم يكون من المستحيل وجود أكثر من وضع واحد هو الأفضل، فالأفضل هو واحد أفضل من غيره، فتكون المصلحة الوطنية الحقيقية هي شيئاً أو وضعاً واحداً معيّناً لا بديل منها، وتكون أفضليتها بالقياس إلينا ليس كيبوسيين أو مسلمين أو كنعانيين، بل بالقياس إلينا كفلسطينيين نعيش في هذه الحقبة المعيّنة من التاريخ.

هذا الشيء الذي نسميه «المصلحة الوطنية» هو الحائط الطبيعي الذي لا نفرضه فرضاً ولا نضعه وضعاً بل نكتشفه اكتشافاً ونتمحّصه تمحيصاً وذلك بدراسة وتحليل جذري لأوضاعنا الحقيقية العينية.

تكون «المصلحة الوطنية» شيئاً مفهوماً بحد ذاته وبغض النظر عن الوطن أو الحقبة الزمنية المعيّنة، ولن توجد كذلك بالفعل إذ إن المصالح الوطنية هي مصالح أوطان معيّنة، ومصلحة كل منها سوف تكون مختلفة عن مصلحة الآخر، أكان

الفارق بينهما جغرافياً أم زمنياً أم حضارياً أم دينياً، أم أي شيء آخر.

وكذلك حائط الحقوق الإنسانية. فالحقوق الإنسانية شيء مفهوم بحد ذاته (يوجد حائط ما)، ثم تتحدّد ما هي هذه الحقوق طبيعياً بالقياس إلى المجتمع المعني الذي نقول عنه إنها حقوق لأفراده (فيتحدّد مكان وجود هذا الحائط).

فإن كانت الحرية الحقّة هي الحرية التي لا تعتدي على حقوق الآخرين، تكون هذه الحرية هي التي لا تعتدي على تلك الحقوق الطبيعية التي يحدِّدها مكان وجود ذلك الحائط (المصلحة الوطنية مثلاً) بالقياس إلى المجتمع العيني الذي نتكلّم عليه.

نكون نتكلّم على شيئين، أو على شيء واحد باعتبارين: الحائط نفسه (التمييز المطلق بين الحق والظلم والجمال والقباحة... إلخ) ومكان وجوده (التمييز النسبي بين ما هو حق وما هو ظلم وما هو جميل وما هو قبيح... إلخ)، ويكون كلاهما طبيعياً، والأول مطلقاً والثاني نسبياً، ثم يكون لا وجود عيني للأول إلاّ بشكل من أشكال الثاني.

(فإجابة عن أحد الأسئلة التي طرحناها آنفاً، تكون حريتي الحقّة خيراً طبيعياً على الرغم من كون حقي الطبيعي كإنسان ما في مجتمع ما حقاً نسبياً).

(ولا نكون قد أجبنا عن السؤال الآخر بعد، وهو: كيف نعرف أن الحرية حق طبيعي؟).

* * *



المبحث السابع

فلنحاول توضيح مجرى الأفكار الآنفة الذكر: كنا قد قلنا إن تعريف الحرية ليس هو المشكلة، إنما المشكلة تكمن في بعض المسائل التي تتعلق بالحرية.

كانت هذه المسائل هي: هل الحرية حق طبيعي؟ إن كانت حقاً طبيعياً فما هي الوسائل التي من حقي أن أتبعها لتحقيق تلك الحرية؟ هل نستطيع التمييز بين الحرية الحقّة ـ والتي لا تتضمن إذاً اعتداءً على حقوق الآخرين ـ والحرية الظالمة؟ هل نعتبر أشياء كالمسّ بالشعور الديني مثلاً كأنها تمثّل اعتداءً على حقوق الآخرين؟

ثم ابتدأنا بالنظر في مسألة المسّ بالشعور لنتبيّن إن كان ذلك المسّ يعتبر اعتداءً على حقوق الآخرين، أو معياراً ثابتاً لتحديد حقوقهم. فوجدنا أنه من الصعب أن نستعمل المسّ بالشعور ـ على سبيل المثال ـ كمعيار لتحديد حقوق الآخرين، كيفما حاولنا التمحيص والتمييز. فأتينا بالنتيجة إلى أن القضية تتّضح حينما نستطيع توضيح ما هي حقوق الآخرين. إذ إننا إن عرفنا ما هي حقوق الآخرين نستطيع أن نعرف إن كان المسّ بالشعور بمثابة اعتداء على تلك الحقوق أم لا.

ثم وجدنا أن الحقوق كثيرة، فمنها حقوق الغاب أو الحقوق التاريخية ومنها الحقوق الوضعية التي تتمثّل في قوانين اجتماعية معينة، ومنها الحقوق الطبيعية.

ثم قلنا إن هذا التمييز هو تمييز لأنواع من الحقوق ولكنه ليس بالضرورة تمييزاً بين حقوق معينة: إذ إن حقاً واحداً معيناً قد يكون طبيعياً ووضعياً وتاريخياً ـ فهو من حقي كإنسان ما في مجتمع ما، ثم هو ما اكتسبته باستعمال عنف ما أو ضغط ما، ثم هو ما أثبتّه بوضع قانون ما.

أما بالنسبة إلى النوع الثالث من الحق، وهو الحق الطبيعي، فرأينا أنه في الإمكان التمييز بين شيئين، أحدهما هو التمييز المجرّد بين الحق والظلم والخير والشر... إلخ، وثانيهما هو التمييز العيني بين حق ما وظلم ما وخير ما وشر ما... إلخ.

فقلنا مثلاً إن التمييز بين الحق والظلم هو تمييز فطري للإنسان كتمييزه بين الظلمة والنور، ولن يختلف اثنان في شأنه كما لن يختلف اثنان أيضاً في شأن التمييز بين الجمال والقباحة. ومع هذا، فقلنا أيضاً إن الاختلاف إن وقع سوف يقع في شأن أمثلة هذه الأشياء، فما يُعتبر حقاً ما عند فئة ما أو عند شخص ما قد يختلف عما يُعتبر حقاً ما عند فئة أخرى أو شخص آخر من الناس في المجتمع نفسه أو في غيره، في الحقبة التاريخية نفسها أو في غيرها.

فاستناداً إلى هذا التمييز، قلنا إنه إن كانت هنالك حقوقٌ طبيعية للإنسان كإنسان، سوف يكون هنالك بالقياس إليه شيئان مختلفان، أو شيء واحد باعتبارين، فسوف يكون هنالك الحائط المجرّد الذي يحدِّد حقوقه كإنسان مجرّد، ثم سوف يكون هنالك الحائط العيني الذي يحدِّد حقوقه كإنسان عيني في وضع تاريخي معين.

ثم أضفنا إلى هذا فقلنا إن الإنسان لا يوجد إلاّ كإنسان ما، والحائط لا يوجد إلاّ كحائط ما.

إلا أننا حاولنا مع ذلك أن نتبيّن إن كان الحائط العيني حائطاً وضعياً أم لا. فقرّرنا أن ثمة احتمالاً كبيراً بأنه ليس وضعياً بل طبيعي. إلا أنه، وعلى الرغم من طبيعته ـ أو قد يكون بسببها ـ هو نسبي، إذ إن مكان وجوده يتغيّر من مجتمع إلى آخر ومن حقبة زمانية إلى أخرى.

فإن كان هذا كذلك، يكون سؤالنا الفرعي: ما هي حقوق غيري؟ ليس مغلقاً إلى تلك الدرجة بالقياس إلى مجتمع معيّن، أو ليس من شأنه أن يكون مغلقاً بتاتاً، إذ إن الشيء الطبيعي من شأنه أن يُكتشف، وذلك من طريق التمحيص.

فإن تبيّنا موقع هذا الحائط نستطيع تحديد ما هي الحرية الحقّة في مجتمع ما، إذ سوف نستطيع تحديد ما هي الحقوق التي من الواجب أن لا تعتدي عليها حريتي أو حريتك.

لكننا، وقبل أن نخوض في مسألة كمسألة مسّ الشعور الديني في إطار حرية

التعبير عن الرأي ـ وهي مشكلة واردة في مجتمعنا ـ، قد يكون من الأفضل أن نتحرّى حيثيات كون الشيء طبيعياً ونسبياً معاً، فإننا إن تأكّدنا من عدم وجود التناقض في هذا الوضع نستطيع أن نتابع السير قدماً في هذا الاتجاه الذي نريد، وإلى الهدف الذي نسعى له، وذلك بثقة من أننا لم نترك ثغرات وراءنا قد تؤثّر في مسيرتنا فيما بعد ـ فالتفكير من أجل الوصول إلى هدف ما لا يختلف كثيراً عن شن حملة نحو هدف معيّن، وتكون الجيوش في هذه الحالة هي الأفكار ـ.

عندما سألنا في بادىء الأمر: هل للحرية صفة أخلاقية طبيعية؟ ما عنيناه هو هل صفتها أنها خير هي صفة متعلّقة بها كتعلّق اللون الأحمر بالشيء الذي هو لون له، أم هل صفتها أنها خير هي صفة وضعية، ـ وكنا قد أشرنا في ذلك الموضع إلى بعد آخر، وهو كون صفة الخير ذاتية للحرية وليس عرضية ـ.

ولقد كان واضحاً منذ البدء أن الإجابة عن هذا السؤال متعلقة بالإجابة عن سؤال آخر وهو: هل هنالك صفات أخلاقية طبيعية أساساً؟

فصفة الخير هي صفة أخلاقية، أما صفة اللون مثلاً لما هو لون له فليست صفة أخلاقية بل هي صفة محايدة أخلاقياً.

ثم قد يُقال إن صفات مثل اللون والشكل والحجم والحركة والمكان. . . إلخ، هي صفات طبيعية للشيء، وذلك خلافاً للخير والشر واللذين قد يُقال إنهما ليسا طبيعيين، إذ هما ثانويان ذهنيان وضعيان.

فقد نقول: هل الصخر أحمر اللون، وهذه الصفة اللونية طبيعية للصخر، ولن تتغيّر هذه الصفة تبعاً لتغيُّر المجتمعات والمناظير الفكرية إليها. أما كون الشيء جيداً، فهذه صفة أخلاقية للشيء، ليست موجودة فيه، وليست هي مادة، بل هي تلبيس ذهني للشيء، والأذهان تختلف من مجتمع إلى آخر، وكذلك كون ذلك الشيء جيداً.

فقد نستنتج من هذه التمييزات الأولية إذاً أن الصفات الأخلاقية هي صفات وضعية وليست طبيعية ـ أي نضعها نحن، ونرفعها نحن، وهي ليست موجودة في الشيء، بل موجودة فقط في أذهاننا، فهي أوصاف ذهنية للشيء، وليست صفات طبيعية موجودة فيه.

ثم قد نضيف إلى ذلك فنقول: كون الأوصاف الأخلاقية نسبية ـ أي أنها تختلف من مجتمع إلى آخر ـ يعني أنها وضعية مكتسبة.

دعنا ندقّق الآن النظر في هذه المسائل: إن كان الاعتبار وصفاً ذهنياً للشيء، هل يخرجه ذلك عن كونه طبيعياً له؟ ثم إن كان وصف الشيء غير ثابت، هل يخرجه ذلك فعلاً أو حقاً عن كونه طبيعياً؟

من الواضح علمياً أن ما نسميه بالصفات الطبيعية ليست بالضرورة صفات ثابتة. فحركة الأرض على سبيل المثال هي صفات طبيعية لها، ثم هي ليست مطلقة بل نسبية. وكذلك المكان والزمان.

من جهة أخرى، فإن كون الشيء صفة طبيعية لا يعني أنه ثابت لذلك الموصوف به. فقد يزول اللون الأحمر عن الصخر، وقد يتغير شكل النهر، وخلايا الإنسان في تغيّر دائم.

فإن كان الشيء خيراً ثم أصبح شراً، لا يعني ذلك التغيير بالضرورة أن الصفات الأخلاقية غير طبيعية.

قد يُقال: فلنسلّم بذلك، ولكننا لا نزال متمسّكين بتمييزنا بين الذهني والعيني، أي بين الوصف والصفة، فالوصف ليس متعلّقاً بشكل طبيعي بالشيء الذي هو وصف له، بينما الصفة متعلّقة بشكل طبيعي بالشيء الذي هي صفة له.

قد نجيب على هذا الاعتراض بدرجات: كون الشيء وصفاً وليس صفة لا يخرجه عن كونه طبيعياً، إذ إن الموصوف به على سبيل المثال قد يكون ذهنياً هو الآخر. فقد نفترض في الذهن مثلاً حركة لولبية معينة للأرض، ولا يكون هنالك في الواقع ما يطابق هذا الافتراض. ولكننا، وإن افترضنا حركة لولبية معينة، نستطيع أن نصفها بأوصاف ذاتية معيّنة، لا تكون إلاّ لها، ولا تكون الحركة المفروضة إلاّ بها.

ثم نضيف إلى ذلك فنقول: إن كان ما تعني بـ «طبيعي» أنه «مادي» فقد نجيب بأن الوصف الذهني هو مادي أيضاً باعتبار، فإن قلت إن «المادي» هو ما يوجد في الشيء أو عليه، كاللون الأحمر المنطبع في الجسم، نقول لك إنه يترتّب على قولك ذلك أن لا يكون الإشعاع مثلاً صفة للمشعّ ـ إذ إن الإشعاع هو الذبذبات الضوئية التي تنتشر بعيداً عن المشع ـ وأن لا تكون الرائحة الذكية صفة للأزهار ـ إذ إن

الرائحة أيضاً تنتشر في الهواء، فليس الإشعاع ولا الرائحة منطبعين على الشيء الذي له تلك الصفة كانطباع اللون على الجسم.

يكون الإشعاع بحسب قولك ليس صفة مادية للشيء. فإن لجأت الآن إلى القول إن الإشعاع، ومع التسليم بأنه صفة مادية، فهو كذلك بالنسبة إلى الذبذبات الضوئية، فهو لها وليس للمشع، تكون بمثابة مَن قال إن ليس للمشع صفة إشعاع وليس للورد صفة الرائحة الذكية. ويكون ما تقوله يخرج عن المألوف، ويكون ذلك الخروج مصطنعاً اضطررت إليه اضطراراً لتثبيت معنى خاص لما هو مادي.

ومع كل هذا وذاك، فنرجع إلى الأصل ونقول: ما نعنيه بطبيعي في هذا الوضع هو شيئان، أولهما: هو أن يكون وصفاً أو صفة ذاتية للشيء، حتى لا يتحصّل ذلك الشيء إلا بوجودها له؛ وثانيهما: هو أن يكون وجوده للشيء لأجل طبيعة الشيء وليس لأجل وضع أو افتراض نضعه نحن. فعندما نتكلّم على طبيعة الشيء لا نعني بالضرورة أن موضوع الكلام هو مادة الشيء، إذ إن أشياء كثيرة لا مادة لها، ولكن لها طبائع مع ذلك.

ثم لنأخذ شيئاً مادياً معيناً، كالفتك بطاغية ما: قد يكون الفتك بطاغية هو وبحد التعريف التخلّص من شر ما، والشر ليس موجوداً في جسم الرجل الطاغية كأصابع يديه أو كَلَون شعره، ومع ذلك فوجوده فيه أكثر وضوحاً وأشد أثراً فيه وفي غيره من طول أنفه أو من لون عينيه، وكونه طاغية أيضاً ليس منطبعاً في جسمه، فأنا لا أغمد السيف في بقعة مادية معيّنة من جسمه هي التي تكوّن طاغيته، وإن حلّلت عملي من ناحية مادية صِرْفَة سوف لا أرى إلاّ جسماً صلباً حاداً ينغمد في ثنايا جسم آخر رخو، فتتدفق الدماء من تلك الثغرة ويتوقّف القلب عن النبض بعد فترة، وقد يعني الوصف المادي لعملي أنني قتلت رجلاً ما، ولكن خير ما صنعت يكون جزءاً من عملي أو وصفاً له حتى وإن لم أرَ الشر ينزف من جسم الطاغية بل رأيت الدماء فقط.

التخلّص من الطاغية هو خير ما، إذ إن الطاغية شر ما، والتخلّص من شر ما هو خير ما.

ليس في الإمكان أن يُقال إنني تخلّصت من طاغية ما، أو أن يتحصّل تخلّصي من طاغية ما إلاّ أن يكون صدقاً أيضاً أن عملي كان خيراً.

لا أحتاج أن أقول إن التخلص من الطغاة بشكل مجرّد هو خير مجرّد، أو حتى

إن كل تخلّص من طاغية هو خير ما. بل إنني أقول إن في تلك المجتمعات التي تعتبر الطغاة شراً ـ ولا شك أن هناك مجتمعات كهذه ـ يكون التخلُّص من الطاغية خيراً ليس بالوضع، ولكن لأجل طبيعة الطاغية في ذلك المجتمع، ولأجل طبيعة البشر الذين يحكمهم.

ثم هاك مثلاً آخر: في وضع ما ومجتمع ما قد يُعتبر الامتناع عن الخدمة العسكرية في جيش البلاد خيراً ما ـ مثلاً لكون الحرب التي سوف تشنّها تلك البلاد على أخرى شراً. فأخذ هذا الوضع في عين الاعتبار، يكون الامتناع عن الخدمة العسكرية خيراً لأجل طبيعة تلك الخدمة العينية، وبالقياس إلى ذلك المجتمع. فأكون قد صنعت خيراً إن امتنعت عن الخدمة العسكرية.

إن قيل: ليس ذلك الامتناع خيراً بل تظنه كذلك وتظنه الحكومة شراً، فهو ليس بخير أو بشر بحدّ ذاته، أقول: ليس المعيار هو ما أظنه أنا، أو ما تظنه الحكومة، بل المعيار هو مصلحة البلد العامة، بل هو أكثر من ذلك، إنه ما يمليه الحق.

بالطبع، فقد نتردّد في الأمر إن كنا من الساعين وراء الحق، وقد نسرع إلى اتخاذ موقف ما إن كانت العواطف هي التي تملي علينا تصرفاتنا، ولكن الحق نفسه لا يتغيّر، ثم إننا نحن نعترف بذلك.

عندما تشنّ العراق حرباً ضد بلاد فارس أو الكويت. إما أن يكون لديها الحق في عمل ذلك أو لا يكون. وكونها لديها الحق أو لا، ليس هو أمراً يتغيّر بتغيُّر ما نظنّه نحن أو العراقيون أو الفارسيون أو الكويتيون. ما نظنه نحن قد يختلف، وقد يختلف من أحدنا إلى الآخر بالضرورة، ولكن الشيء نفسه الذي هو موضوع الظن يبقى ثابتاً.

الحالة شبيهة بالقانون والمحاكم: قد لا يستطيع القضاة الاتفاق حول ما إذا كان المتّهم هو الذي اقترف الجريمة بالفعل، فقد ينفي المتهم التهمة، ثم قد يختلف القضاة فيما بينهم حول القضية. ولكن الجميع سوف يعترف بأن ثمة جريمة قد اقتُرفَت تستحقّ العقاب، بغضّ النظر عن الشخص الذي اقترفها، أو عمّا إذا كان هذا المتهم بالذات قد اقترفها. ثم سوف يكون هنالك جوابٌ بالفعل عن هذا السؤال على الرغم من اختلاف القضاة فيما بينهم.

وكذلك فإن ممثّل العراق قد يقول شيئاً في الأمم المتحدة، وممثّل الفارسيين شيئاً

آخر يناقضه، وقد يختلف ممثّلو الأمم المختلفة فيما بينهم في هذا الشأن، ولكن الحق في هذا الصدد لا يختلف، فإما أن لدى العراق الحق وإما لا.

لا أقول إن التمييز واضح كل الوضوح في جميع الأمور. فقد تكون هنالك حالات يكون فيها العراق محقّاً من جانب وغير محق من جانب آخر، وكذلك بالنسبة إلى بلاد فارس. ولكن ليست كل الحالات صعبة كهذه.

في تكوين اجتماعي معيّن كذلك الذي يوجد في المملكة المتحدة اليوم على سبيل المثال، يكون قرار الحكومة بسحب حق المرأة في العمل السياسي شراً بيّناً، ثم لم يكن انعدام ذلك الحق في بريطانيا في القرن السابع عشر شراً معيّناً، ثم جاءت فترة اختلف فيها الناس حول ذلك الحق واقتتلوا. فنقول، أخذاً في عين الاعتبار طبيعة المجتمع في المملكة المتحدة في الحقبة هذه من التاريخ، يكون من الشر أن تحاول الحكومة أن تفرض تمييزاً سياسياً بين الرجل والمرأة.

تكوين الشيء، أكان مادياً أم لا، يدلّل على وجود إمكانيات مختلفة له للنمو والتطور، ومنها ما هي الإمكانية الفضلى بالقياس إلى ذلك الشيء.

بالطبع، تتحدّد أفضلية إمكانيات التطور ليس فقط بالقياس إلى المصلحة الوطنية ـ الحق ـ، بل بالقياس أيضاً إلى بقية البلدان ـ الواجب ـ. فالنمو القومي هو من حق وطني ما دام لا يتضمّن اعتداء على حقوق الأوطان الأخرى ـ وهذا ما عنيناه آنفاً حينما قلنا إن المعيار ليس فقط هو المصلحة الوطنية، بل ما يمليه الحق كذلك.

كون بعض الإمكانيات أفضل من الأخرى يتضمّن خيرية تلك الإمكانيات الفضلى، وذلك بشكل ذاتي، فالأفضل موصوف بالخير ذاتياً، ولن يتحصّل شيء ما هو الأفضل بدون كونه خيراً.

فلنوضّح في هذا الموضع نقطة مهمّة: أخذاً لما قلناه في عين الاعتبار، يكون المسّ بالشعور الديني في مجتمعنا بالذات خيراً أم شراً ليس بالقياس إلى ما يظنّه الناس، بل بالقياس إلى ما هو الوضع بالفعل، ويكون الطريق لبتّ هذا الأمر ليس طريقاً فلسفياً كذلك المُلقى على عاتقنا في هذا البحث، بل طريقاً جامعاً للعلوم كلها، كعلم الإنسان والاقتصاد والمجتمع وغيرها. فيكون المطلوب في هذه الحالة هو تمحيص تكويننا الاجتماعي بشكل دقيق، وذلك في سبيل تقييم إمكانيات نمونا الحضاري، وتحديد الإمكانية الفضلى من بينها. ففي ضمن هذا الإطار، تتحدّد حقوقنا الطبيعية في مجتمعنا هذا بالقياس إلى تلك الإمكانية الفضلى، ويصبح المسّ

بالشعور الديني عند الآخرين إما اعتداءً على حقوقهم أو لا رجوعاً إلى ما هي الإمكانية الفضلى/الحقوق الطبيعية العينية.

على سبيل المثال: إن افترضنا وجود مجتمع ما تسوده اعتقادات وتقاليد ما تعتبر مقدسة أو شبه مقدسة في ذلك المجتمع، قد يكون الأمر مع ذلك، وأخذاً لإمكانيات هذا المجتمع للتطور نحو الأفضل في عين الاعتبار، أن انتقاد هذه الاعتقادات والتقاليد هو من حق إنسان ما في ذلك المجتمع على الرغم من كون هذا الانتقاد يمثّل مسّاً بشعور جمهرة الناس، ويكون هذا الانتقاد حقاً بمعنى أنه لا يتعدّى على الحقوق الطبيعية لذلك المجتمع، أي على تلك الحقوق التي يجسّدها الطريق الأفضل بحسب الإمكان لنمو هذا المجتمع، بل يتماشى معها. ـ ألم يأتِ الأنبياء دوماً بما يمسّ بمقدّسات مجتمعاتهم؟

إمكانيات تطوّر ونمو المجتمعات تختلف بحسب تكوينها، وبما أننا عرّفنا الحق الطبيعي بأنه الوضع الذي ينبغي وجوده للشيء لأجل طبيعة ذلك الشيء، وُجِد فعلاً أم لم يوجد بعد، تكون إحدى إمكانيات تطوّر مجتمع ما أقرب إلى ذلك الوضع الذي ينبغي وجوده من غيرها.

فهنالك إذاً ما يمكن وجوده وهنالك ما ينبغي أن يوجد، والاثنان يُقاسان إلى تكوين معيّن لأحد المجتمعات، وهذا ما نعنيه بالقول «لأجل طبيعة ذلك الشيء».

يوجد مثلاً مبلغ ما من المال في ميزانية الدولة، وهناك عدة إمكانيات لصرفه، ولنأخذ ميزانية الحكومة الفلسطينية في هذه الحقبة من الزمن على سبيل المثال: فقد يُوزَّع هذا المبلغ على تطوير المرافق الزراعية أو على الإسكان أو على البنية التحتية أو على الشؤون الاجتماعية... إلخ، وذلك بنسَب معيّنة يظن أنها الأفضل للبلاد. فهنالك إذاً عدة احتمالات، وكلها ممكنة بمعنى أن من شأنها أن تتحقّق بإرادة ما، إلاّ أن بعضها أفضل للمجتمع من غيرها، ولا أظن أن أحداً عاقلاً يشكّ في هذا.

ولكن، بناء المستشفى مثلاً عمل جيّد ما دامت هنالك حاجة إليه، ولكنه يصبح عملاً سيئاً إن بالغت الحكومة فيه، فليس بناء المستشفى بحد ذاته هو خيراً، بل هو خير بالقياس إلى طبيعة المجتمع وحاجاته.

فالخيرات والشرور العينية تتحدّد بالقياس إلى مجتمع معيّن، وكونها نسبية بهذا الشكل من جهة، وغير منطبعة مادياً كاللون في الشيء من جهة أخرى، لا ينتقص من كونها صفات أو أوصافاً طبيعية وذاتية معاً.

نقول إن تقرير المصير حق من حقوق الشعب الفلسطيني، ليس بالضرورة لأنه شعب فحسب، بل بالقياس إلى التاريخ الفلسطيني الحديث.

بالطبع، قد تقول إسرائيل إن تقرير المصير ليس حقاً للفلسطينيين، وقد تختلف دول العالم حول هذه المسألة ولكن الواضح أنه إما حقٌ وإما لا، وسوف تكون هنالك إجابة واحدة في هذا الشأن، إذ إن هنالك مرجعاً واحداً، ألا وهو الحائط نفسه.

قد يختلف الأب وابنه حول ما هو من حق ابنه، ثم قد لا يكون الأب هو المصيب، ومع ذلك فإن هنالك إجابة واحدة أو هدفاً واحداً من شأنه أن يُصاب، أصابه الابن أم أبوه.

الحق الطبيعي لمجتمع ما حائط قد تكون بعض أجزائه قد ثُبِّتت كحقوق تاريخية أو وضعية، وبعض أجزائه تكون لا تزال غير مثبَّتة وضعياً، فتكون هي أفضل الأوضاع لذلك المجتمع التي من الممكن تاريخياً تحقيقها، فهي ما ينبغي أن يوجد مما يمكن أن يوجد.

كلامنا على النمو والتطور: أكان بالقياس إلى الفرد أم إلى المجتمع، هو كلام في محله لأن الأوضاع التي نتكلم عليها هي جزئياً على الأقل أوضاع لم تتحقق بعد، فهي إذاً ما يتطوّر المجتمع أو الفرد في اتجاهه، أو ما ينمو إليه. وفي هذه الفكرة تكمن بذور الجواب عن السؤال حول ما إذا كان الشيء حقاً طبيعياً للإنسان.

(ولكن، كلامنا على الفرد أو المجتمع في آن واحد ومن منظور واحد قد تشوبه ملابسات منطقية مختلفة ـ كيف ننتقل في الحديث من المجتمع إلى الفرد أو من الفرد إلى المجتمع، وهل الانتقال هذا مسموح به؟).

كلامنا على النمو والتطوّر والإمكانات وعلى الحق الطبيعي في هذا السياق يفسِّر لنا قولنا أو اعتقادنا بأن الحرية حق طبيعي، فالحرية هي القدرة على النمو والتطور نحو الأفضل، أي سلخ القيود المانعة من هذا النمو والتطور نحو الأفضل.

* * *



المبحث الثامن

لا نستطيع الفصل بين الإنسان والتطور أو بين المجتمع والتاريخ.

حين نتكلّم مثلاً على الإبداع الإنساني، نفكّر في كل صغيرة ابتداءً من اكتشاف العجلة وانتهاءً بالإمكانيات اللامتناهية للاكتشافات العلمية التي نستطيع تصوُّرها في عصرنا الحالي.

وكذلك فإننا حينما نتكلّم على الشرور الإنسانية نفكّر في ما صنعه الإنسان عبر الأجيال، وفي ما قد يصنعه، لأخيه الإنسان أو لأنواع أخرى من المخلوقات أو للطبيعة.

ليس الإنسان نقطة هادئة هامدة بل هو مجموعة حركات حصلت وإمكانيات تاريخية.

مثلاً حينما نفكّر في القوة العسكرية الأميركية لا نفكّر فقط في ما قامت أميركا بعمله في الماضي ولا أيضاً فقط في مجموع الأسلحة المتوافرة عندها الآن، بل نفكّر أيضاً في ما تستطيع أميركا أن تعمله غداً مثلاً إن اندلعت حرب بينها وبين الصين.

الشيء هو مجموعة أشكال تاريخية وممكنة.

الإنسان هو كذلك ما كان وما قد يكون.

الكرسي الذي أراه معروضاً في معرض للأثاث هو مجموعة أشياء، منها المواضع الممكن له أن يتّخذها إن اشتريته ووضعته في بيتي - وإن لم يكن هو هذه المجموعة بكاملها، بما فيها أوضاعه الممكنة، فلن يشتريه أحد، إذ إنني أشتري الكرسي الذي

أستطيع أن أضعه في كذا مكان في الغرفة، والذي سوف يدوم عندي كذا من السنين. . . إلخ.

ـ هنالك الكثير من الفلاسفة الذين يتشكّكون في أمر الإمكانيات، ولكن ليس هذا هو الموضع لحل شكوكهم وشبهاتهم.

ـ على افتراض صحة أن الشيء هو مجموعة أشكال تاريخية وممكنة، يكون واضحاً أن ثمة أشكالاً أفضل من غيرها. ثم إنني لا أقول هنا إن الوضوح يتعلّق بأية أشكال هي الأفضل بالفعل.

من ناحية الإمكانيات التاريخية، يكون لون هذا الكرسي المعروض أمامي مثلاً واحداً من ألوان ممكنة، أي كان في الإمكان أن تكون له، ثم قد أعتبر أن لوناً واحداً منها هو الأفضل ـ أي الذي أُفضّله على غيره ـ، وقد يكون هذا اللون الأفضل هو لون الكرسي بالفعل كما اتفق، أو لا.

ومن ناحية الإمكانيات المستقبلية، يكون موضع هذا الكرسي الممكن له في غرفة الجلوس أفضل من موضعه الممكن له في غرفة الطعام، حسبما أعتقد.

فحين أنظر إلى هذا الكرسي أرى أمامي ليس مجرّد شكل خشبي معزول، بل أرى مجموعة من الأشكال الممكنة وأراها أمام خلفية تاريخية ومستقبلية معاً.

وحينما توظّف الشركة خريجاً جديداً من الجامعة، لا توظّف مجرّد شخص آنّي أو حتى ذي خلفية تاريخية معينة، بل توظّف بالإضافة إلى هذا شخصاً ذا إمكانيات معينة تتوقّع منه أن يحقّقها في المستقبل وإن لم يكن قادراً على تحقيقها الآن.

فالشيء إذاً هو تركيب من شيء هو هو بالفعل، وشيء هو هو بالقوة، وصفة القوة أي الإمكانية الموجودة فيه هي التي تحول دون كونه نقطة هادئة هامدة، والتي تبينُ كحركة زمنية في فضاء منطقي معيّن.

(لكن ثمة فرقاً جوهرياً بين الأمور الجمادية والأمور الحيوية في هذا السياق: بالنسبة إلى الإنسان، فإنه هو الذي يحدِّد الإمكانيات، ويقرِّر أي منها هو الأفضل، ويسعى بإرادته لتحقيقها).

ثم إن سألنا السؤال: ما هو خير ذلك الشيء، أو ما هو وضعه الأفضل؟ لا نكون نتكلّم على نقطة معزولة مجرّدة في فضائنا المنطقي، بل نكون نتكلّم على مجموعة منتشرة من الذبذبات تتميّز مع انتشارها عن غيرها من المجموعات.

فلنفترض مثلاً أننا نعيِّن عملاً ما قمت به اليوم كنقطة فضائية/ زمانية. ثم دعنا نفترض أيضاً أنني كنت أستطيع القيام بعمل غير ذلك العمل الذي قمت به في ذلك المقطع الفضائي/ الزماني نفسه. كأنني كنت قد أسأت بتصرفي تجاه شخص ما في مكان كذا وزمان كذا، وكنت أستطيع أن لا أُسيء إليه.

يلزمنا في هذه الحالة افتراض وجود محور عام ثالث غير المحورين الفضائي والزماني، دعنا نطلق عليه اسم «المنطقي»، حتى نستطيع تبيين نقطتين مختلفتين عددياً عن بعضهما، ـ إساءتي لذلك الشخص ثم عدم إساءتي له في الزمان والمكان نفسيهما ـ، متشابهتين بالقياس إلى محورين ـ الزمان والمكان ـ، ومختلفتين بالقياس إلى محور آخر ـ المنطق ـ.

على سبيل المثال، وعلى افتراض أن كلامنا هو عن الأبعاد الفضائية: إن ابتدأنا بالكلام على بُعدين، أحدهما أفقي والآخر عمودي، ثم حدّدنا موقعاً معيّناً بالقياس إلى هذين البُعدين، يكون ذلك الموقع بمثابة نقطة محددة أ، ثم إن أضفنا إلى ذلك بُعداً في العمق، تكون هنالك نقاط مختلفة عمقياً عن بعضها وعن أ تشترك على الرغم من ذلك مع أ في كونها لها وضع معيَّن ثابت بالقياس إلى البُعدين الأولين، الأفقي والعمودي.

قياساً إلى هذه الأبعاد الثلاثة، فإننا نستطيع افتراض عمل ما قمت به بالفعل وكأنه نقطة ثابتة محدّدة بالقياس إلى محورين هما المحور الزماني ـ متى قمت به، والمكاني أي الفضائي ـ أين قمت به.

ثم إن قلنا إنه كان في الإمكان لي أن أقوم بعمل غير ذلك الذي قمت به بالفعل، فأكون كأنني قلت إنني كنت أستطيع أن أقوم بعمل ما في الزمان والمكان نفسيهما يختلف عن الذي قمت به بالفعل، أي أن مثل ذلك العمل يختلف منطقياً ـ البعد العمقي، عن العمل الذي قمت بعمله، وإن تشابها معه بالقياس إلى المحورين الزماني والمكاني ـ البُعدين الأفقي والعمودي.

ثم ليست هنالك نقطة عمقية/ منطقية واحدة فقط تختلف عددياً عن النقطة التي تبيّن ما قمتُ به بالفعل، بل هنالك عدة نقاط: فإنني قد أكون قد أسأت إليه بعدة طرق مختلفة، أو قد أحسنت التصرُّف معه بعدة طرق مختلفة، أو قد تجاهلته تماماً.

هذا كذلك. ثم كان في الإمكان أيضاً أن أتصرّف في المحور الفضائي ـ بالقياس إلى المحورين المنطقي والزماني ـ بعدة طرق ممكنة، مثلاً بأن أختار أن لا أكون في

ذلك المكان بالذات في تلك اللحظة ـ والزمان هو المحور الوحيد الذي يبقى مطلقاً ـ.

فإن جمعنا معاً كل تلك النقاط المختلفة ـ النقاط المنطقية والنقاط المكانية بالقياس إلى محور أو بُعد الزمان ـ تشكّل هذه النقاط بمجموعها ما يشبه الذبذبات أو النقاط المنتشرة، فإن تتبّعناها على البعد الزمني ـ أي رأينا ما فعلته وما كنت أستطيع أن أفعله في الماضي ـ تشكّل هذه الذبذبات مجموعة معينة أو فئة هي «أنا الماضي».

وقياساً على هذا سوف يكون هنالك رسم شكل بياني «لأنا المستقبل».

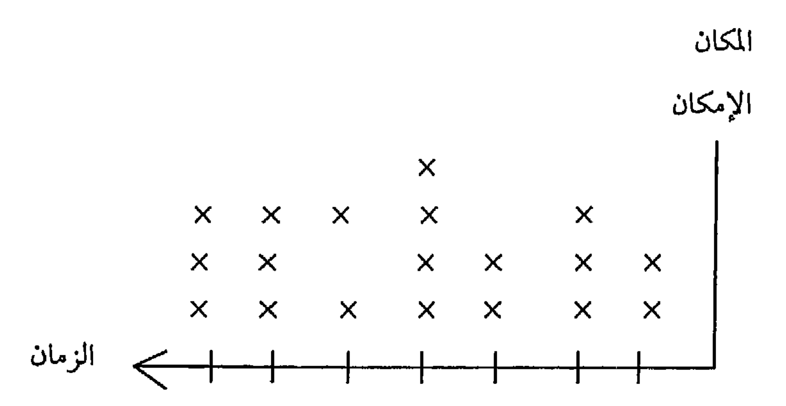
وأكون أنا فئة تلك الذبذبات بمجموعها. (أعترف بأنني هنا قد خالفت المنطق المعمول به، وهو اعتبار «الأنا» جوهراً أولياً ـ إذ إن الفئة، بحسب التعريف، وصف أو محمول أو جوهر ثانٍ على أقل تقدير).

ثم لا تكون تلك الذبذبات خارجة عما سمّيناه بالقوانين المنطقية والطبيعية.

على سبيل المثال: عندما قمت بإساءة التصرّف تجاه زميلي في العمل لم يكن ممكناً طبيعياً أن أكون أنا في ذلك الوقت ورقة شجرة تهبّ في الريح، ولم يكن ممكناً منطقياً أن أكون أنا هو ذلك الزميل الذي أسأت بالتصرّف تجاهه.

وثمة تنبيه آخر: يبدو ـ ولا أعرف إلى الآن لماذا ـ أن الرسم البياني لشخصي يجب أن يكون بأثر رجعي، أي أن يبتدىء من وضعي الآن فيتّجه إلى الماضي، فإننا إن ابتدأنا بالماضي، أي حينما كنت طفلاً، وتتبّعنا الإمكانيات الطبيعية والمنطقية لنموّي وتطوّري، قد نصل لنتيجة أنني لا أكون حيّاً أصلاً، أي لا أكون موجوداً أصلاً في هذا الزمن ـ ناهيك بكوني قد أسأت بتصرّفي الآن تجاه زميلي في العمل ـ. ثم حجة أخرى، وهي أنني أنا هو الموجود الآن، وهذا الموجود الآن يجب إذاً أن يكون هو نقطة الابتداء في تعريف الشخص، إذ إن تعريف الطفل الماضي يكون تعريفاً لشخص آخر ـ مع وجود علاقة ـ.

هذا إذاً أنا:

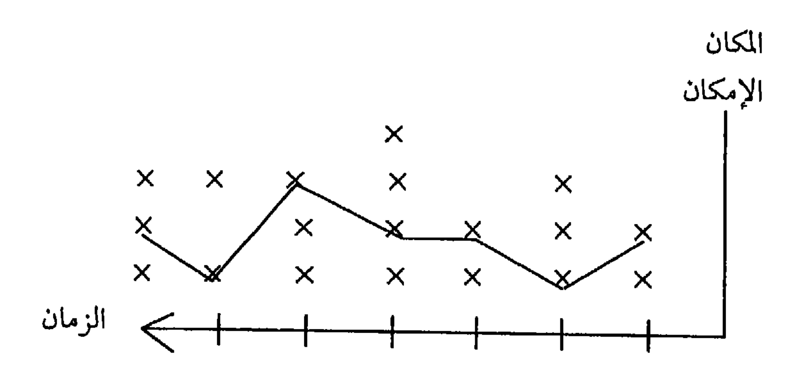


[الفئة: مجموعة النقاط في الزمان والإمكان]

دعني أفترض أن ما قلته مفهوم ومعقول بشكل أولي، بعض النظر عن كونه ركيكاً من حيث التحليل: إن كان ما قلته صحيحاً، أكون أنا فئة تلك الذبذبات الفضائي/ المنطقية/ الزمانية، ويكون في الإمكان تمييزي عن غيري من الأشياء، إن نظرنا إلى الأمر بشكله الرجعي.

ثم آتي فأقول إن ثمة خطاً واحداً هو الخط الفعلي الذي يصل بين نقطتي الابتداء والانتهاء في شخصي، مثلاً:

أنا بالفعل



وهنالك خطوط أخرى ممكنة.

من بين كل هذه الخطوط، هنالك خط هو أفضل من غيره.

ـ إن كنا نتكلم على ثلاثة محاور، فضائية وزمانية وأخلاقية، فنستطيع الآن إدخال بُعد آخر، وهو البُعد الأخلاقي.

ماذا نعني بذلك؟

دعني أفسِّر ما نعني بذلك من مدخل تجريبي: حينما نظن سوءاً بالشخص نظن كذلك بالقياس إلى ما نعتقد أنه كان من الأفضل له أن يتبعه.

حينما نقول: «أساء التصرف»، نقولها بالقياس إلى خط شخصي لا تكون إساءة التصرف جزءاً منه. ـ ولهذا فإننا لا نقولها في صدد إنسان قاصر ـ بمعنى آخر: حينما نقول: «أساء التصرف» نقيس قولنا هذا إلى وضع لا يسيء ذلك الشخص التصرف بموجبه ويكون ممكناً له.

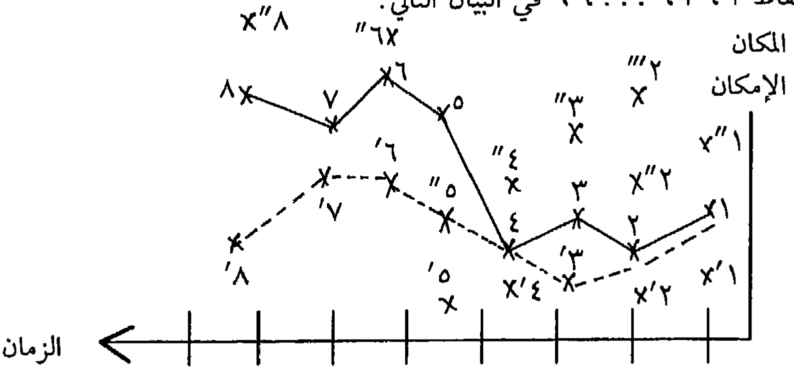
على سبيل المثال: حين نعاقب شخصاً ما لقيامه بعمل ما، نعاقبه لأننا نظن أنه كان في الإمكان له أن لا يقوم بعمله أصلاً ـ قد نعاقبه استناداً إلى أمور أخرى كذلك ـ.

فكأننا نكون نقيس خطه الشخصي الفعلي إلى خط آخر كان من الممكن وجوده له.

على افتراض أن ثمة خطاً أفضل من غيره، وأخذاً في عين الاعتبار تعريفنا الأساسي للحق أنه الوضع الأفضل، يكون في الإمكان تحديد حق الإنسان في دراسة الخطوط المتعددة الممكنة له، الفعلية والممكنة، وبتّ أمر ما إذا كان أحدها هو الخط الأفضل من غيره. يكون ذلك الخط هو الذي يكوِّن الحق الإنساني ـ وثم يكون بعضه هو بالفعل والآخر هو بالقوة.

يكون الإنسان فئة ذبذبات أو نقاط منتشرة ضمن محاور فضائية زمانية منطقية معينة ـ وتعيينها يجعلها مختلفة عن ذبذبات الكرسي على سبيل المثال ـ، ثم يكون الخط الفعلي لنمو الإنسان يصل بين بعض هذه النقاط، ويكون الخط الأفضل ممكناً أن يكون خطاً يصل على الأقل بين بعض تلك النقاط التي تصل على أي حال بين النقاط التي تكوِّن بمجموعها خط الإنسان الفعلي.

على سبيل المثال، يكون الخط الفعلي لتطوّر الإنسان هو ذلك الخط الذي يصل بين النقاط ١، ٢، . . . ، ٦ في البيان التالي:



ثم يكون الخط الأفضل لتطوّر الإنسان هو ذلك الخط الذي يصل بين النقاط، ١، ٢، ٣'، ٤'، إلخ. فيكون الخط الذي يصل بين النقطتين ١ و٢ مشتركاً بين الخط الفعلي والخط الأفضل.

يكون ما يعنيه هذا هو أن بعض الحقوق الطبيعية للإنسان هي أيضاً حقوق مكتسبة، أي قد توصّل إلى وضعها قانونياً.

أعود فأقول: إن كان ثمة خط يمثّل ما هو الوضع الأفضل ضمن مجموعة النقاط المنتشرة التي هي الإنسان، يكون ذلك الخط هو الذي يبيّن ماهية الحقوق الطبيعية للإنسان. (لاحظ: لم أتطرّق بعد إلى التمييز بين الإنسان وإنسان ما).

والآن قد يجب علينا النظر في السؤال: هل الأفضل هو صفة أو وضع طبيعي أم هل هو شيء وضعي لا يمثّل جزءاً من أجزاء الإنسان الطبيعية؟

وتكمن الإجابة بالضبط في تحديد الإنسان كفئة أو مجموعة نقاط: ليس الإنسان هو ما هو كشيء طبيعي فقط لأنه خط فعلي، بل هو ما هو كشيء طبيعي لأنه فئة ذبذبات منتشرة، تمثّل بعضها أوضاعاً أفضل من غيرها، وبعضها الأفضل هو جزء من تلك الفئة، أي من الإنسان، وذلك البعض هو طبيعي.

فتكون المعايير الأخلاقية طبيعية، أي تصف نقاطاً طبيعية، ولا تكون مجرد مزاجات شخصية.

في هذه الحالة، وكما قد أشرنا سابقاً بشكل عابر، تكون المعايير الأخلاقية

تكوّن بُعداً طبيعياً رابعاً، يُضاف إلى الأبعاد الزمانية والمكانية والإمكانية/المنطقية.

في هذه الحالة، يكون من الممكن علمياً أن نكتشف ما هو الأفضل، بالضبط كما نكتشف تكوينات الإنسان البيولوجية.

عرّفنا الحق سابقاً كالآتي: الحق الطبيعي هو الوضع الذي ينبغي أن يكون موجوداً للشيء لأجل طبيعة الشيء. أكان موجوداً له بالفعل أم لم يكن.

يكون الوضع كالآتي: أخذاً في عين الاعتبار التكوين الطبيعي لفئة ما من النقاط التي نعتبرها بمجموعها أنها هي الإنسان، فإن حق الإنسان الطبيعي هو ذلك الخط الذي يصل بين تلك النقاط في الفئة المعنية التي تكوّن كل واحدة منها على حدة الإمكانية الفضلى من بين مجموع الإمكانيات التي تقع في الموقع نفسه إما زمانياً وإما زمانياً ومكانياً معاً.

يكون ذلك الخط طبيعياً لأنه يصل بين نقاط طبيعية، ويكون حقاً لأنه يصل بين تلك النقاط التي هي الفضلى في تلك الفئة.

يبقى السؤال معلّقاً: لماذا ينبغي على الشيء أن يتّخذ شكله الأفضل؟ والجواب متضمّن في المعاني: كلمة «ينبغي» تعني «أفضل له».

يكون تعريف الحق كالتالي: هو الوضع الذي هو أفضل للشيء أن يكون هو عليه، بحسب طبيعته. والحرية، بالتالي، هي توافر الإمكانية للشيء (إنعدام القيود) ليسعى لتحقيق وضعه الأفضل. (دعنا نؤجل بتّ مسألة التمييز ما بين الجماد (الكرسي) والأمور الحيّة في هذا المضمار وكذلك في مسألة تعريف الأفضل بالنسبة إلى الشرور (الطاغية مثلاً).

ثم نعرّف الشيء ليس كنقطة هامدة ثابتة، بل كمجموعة أو فئة نقاط تمثّل كينونته، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، أخذاً في عين الاعتبار إمكانياته التي كانت له في الماضي وإمكانياته للنمو والتطور في المستقبل.

إلاّ أن السؤال يبقى: كيف نعرف أن واحدة من تلك النقاط أفضل من غيرها، أي أنها تمثّل الوضع الأفضل للشيء، أي أنها تمثّل حقه الطبيعي؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، علينا توضيح العلاقة بين كلامنا على الحائط سابقاً وكلامنا الآن على الخط الذي يصل بين النقاط.

فلنفترض الشكل الآتي للإنسان، حيث يكون الخط الفعلي لتاريخه هو الذي يصل بين النقاط ١، ٢، ٣، ٤ و٥. من موقع النقطة ١، قد يكون الوضع الأفضل بالقياس إلى الإنسان هو النقطة ١′. ولكن الإنسان، من موقع النقطة ٢ قد يختلف منظاره، أي قد يعتقد أن الوضع الأفضل للإنسان بالقياس إلى الموقع الزمني الذي تقع فيه النقطة ١ ليس هو النقطة ١ بل نقطة أخرى، مثلاً ١″ أو ١ ذاتها.

ولكن بالقياس إلى الموقع الزمني الذي تقع فيه النقطة ١، يكون هنالك نقطة هي أفضل من غيرها، ويكون قياس أفضليتها يرجع إلى التكوين الطبيعي للإنسان في تلك الفترة ـ وسوف ننظر فيما بعد في مسألة كون الشيء أفضل ـ.

بالنسبة إلى الإنسان أو المجتمع الواقع في الموقع الزمني الذي تقع فيه النقطة ١، يكون الحائط الذي يمثّل الحق أو الخير أو الوضع الأفضل هو مجرّد تلك النقطة ١ أو ١′ أو ١″. بمعنى آخر، يُنظر إلى تلك النقطة بالذات على أنها هي الواقع العيني لما هو حائط مجرّد ـ أي إلى الخط كله الذي يصل بين جميع النقاط الفضلى في التاريخ الإنساني: والخط هذا هو باعتبار أنه خط وهمي يتعينّ موقعاً بعد آخر بحسب التطوّر التاريخي للإنسان أو للمجتمع.

ثم قياساً إلى ذلك، فإن ثمة نقطة في الموقع الزمني الذي تقع فيه ٢ هي أفضل من غيرها: يتحدّد موقع تلك النقطة بالرجوع إلى تلك الحقبة الزمانية أي بالرجوع إلى الإنسان أو المجتمع في تلك الحقبة الزمانية، وهلم جرّاً بالنسبة إلى بقية النقاط.

ليس كون الخط خطاً وهمياً هو الشيء نفسه ككونه خطاً مثالياً.

يكون هنالك ثمة حائط ما موجوداً، إلاّ أنه حائط وهمي، يتحدّد بالتفصيل بالرجوع إلى كل واحدة من النقاط العينية للتطوّر الإنساني.

(هنالك مَثَل بالعربية الدارجة: لو زرعنا «اللوْ» لوْ طلع يا ريت، ويا ريت عمرها ما بتصلّح بيت: لاحظ أن كلامنا هذا عن «اللوْ» لا ينفع إلاّ لأننا استعملنا كلمة «لو» أصلاً ـ الأولى في الجملة).

لو ابتدأنا بتحديد الخط الذي يصل بين النقاط الفضلى من موقع النقطة ١ قد نجد أن النقطة الفضلى الأولى هي ١″. ثم إن تابعنا تحديد النقاط استناداً إلى ١″ أي إن حدّدنا ما هي النقطة الفضلى بالقياس إلى ١″ قد نجد أن النقطة المعنية هي ٢″، ثم نجد أن ٣″ هي الفضلى بالقياس إلى ٢″، وهلّم جرّاً. فيكون الخط الذي رسمناه

هو خط يصل بين نقاط كل واحدة منها هي الفضلى ليس بالقياس إلى نقطة عينية بل بالقياس إلى نقطة مثالية.

يكون هذا الخط مثالياً: مثلاً بأن نقول، بالنسبة إلى شخص ما، إنه كان من الأفضل له أن يدرس الهندسة في الجامعة بدل من دراسته علم الاجتماع. ثم نتابع ونقول إنه لو درس الهندسة لحصل على وظيفة ذات معاش جيد. ثم لو حصل على وظيفة ذات معاش جيد لاستطاع توفير بعض المال. ثم لو استطاع توفير بعض المال لاستطاع استثماره، ثم لكان أصبح غنياً، ثم لكان في مقتدره أن يعمل كذا في وقتنا الحالي بدل من كونه على الحال الذي هو عليه.

يتبيّن عقم هذا الخط لكونه، بعد نقطة أو نقطتين، لتلك الدرجة بعيداً عن الواقع حتى يصبح من الصعب تصوّره وكأنه خط له علاقة بالشخص العيني الذي نعرفه.

وهذا شبيه بما عنيناه حينما قلنا سابقاً إن الرسم البياني للشخص يجب أن يكون رجعياً: إن ابتدأنا بنقطة ما في الماضي لن نعرف ما إذا كانت النقطة التي نستطيع التوصّل إليها لديها أية علاقة معقولة بالنقطة العينية الموجودة حالياً.

قد يُقال: وهكذا الحال إن ابتدأنا بتتبّع النقاط عكسياً: ولكن ههنا موضع لطافة في التمييز بين المنهجين قد يكون مفيداً الإشارة له.

إن وضعنا حدثاً ما موضع الدراسة، كنشوب الحرب بين العراق وإيران، قد نقول إنه كان من الأفضل لو لم تنشب هذه الحرب. لكننا فور أن نضع الإمكانية الفضلى، وهي عدم نشوب الحرب، فإننا نجد أن ذلك يتضمَّن مسبقاً وضعاً آخر يسبقه، مثلاً عدم التهديد من قبل إيران للعراق عن احتمال احتلالها أراضي عربية.

ثم نرجع إلى الوراء خطوة أخرى: نقول إنه لم يكن ممكناً من الناحية السياسية مثلاً أن لا تهدِّد إيران العراق، وذلك لطبيعة الحكم الثوري الإسلامي في إيران.

تبعاً لذلك، فإنه لو لم يكن هنالك حكم ثوري إسلامي في إيران أصلاً، لما حصل التهديد، ولما نشبت الحرب.

حصول شيء يتضمن حصول شيء آخر يسبقه. ثم قد نرى أنفسنا ملزمين بنفي الحدث السابق إن أردنا نفي الحدث الحاصل. (وإذا قيل إن الثورة الإسلامية في إيران ليست هي بحيث تحتّم حصول التهديد ضد العراق، ففي هذه الحالة يكون

هنالك شرط غير وجود الثورة الذي سبّب حصول التهديد، وذلك الشرط يجب نفيه إذ نفينا التهديد).

في جميع هذه الحالات، يكون نظرنا في الإمكانيات الفضلى يتعلّق عينياً بالأحداث التي حصلت ـ إما أن نقول إن حدثاً ما كان قد سبق حدوثه هو بحيث لم يكن في ذلك الوضع الحدث الأفضل الذي كان ممكناً حدوثه، أو أن نقول إن ذلك الحدث كان فعلاً هو الحدث الأفضل إلاّ أن عدة إمكانيات كان من الممكن حصولها بعده، منها تلك الإمكانية التي هي العمل أو الحدث الذي حصل بالفعل والذي لا نظنّه أنه هو الأفضل بالقياس إلى نقيضه أو عكسه.

في هذه الحالة يكون الخط الذي يمثّل حائط الحق الإنساني يقع في جوار الخط الذي يمثّل التاريخ الإنساني الفعلي، إن لم يتطابقا هنا وهناك.

أما إن ابتدأنا بالماضي، فقد نقول مثلاً إنه كان من الأفضل أصلاً أن يتّبع شاه إيران سياسة داخلية غير تلك التي اتبعها. ثم نجد أنفسنا بعد ذلك قائلين إنه لو لم يتّبع السياسة التي اتبعها بالفعل لكان شعب إيران يحبه. ولكن لو كان شعب إيران يحب الشاه لما استطاعت قوى أيديولوجية أخرى أن تتحكّم في عواطف الشعب وتستخدمها ضد حكم الشاه. وباختصار، فإننا بعد قليل نجد أنفسنا نتكلّم على بلدٍ ليست هي إيران التي نعرفها أصلاً.

وكذلك بالنسبة إلى الإنسان أو إلى الشخص. مثلاً إن قلنا إنه كان من الأفضل لو وُلد ذلك الإنسان في بلد غير تلك التي وُلد فيها. ثم نتدرج بكلامنا هذا حتى نجد أنفسنا نتكلّم على إنسان آخر كلياً.

إن كان كلامنا هو على هذا الشخص أو على هذه البلد أو على الإنسان الفعلي، فيجب أن يتحدّد ضمن إطار الواقع، ثم لا ينفي الواقع وجود إمكانيات أفضل من غيرها.

لا نبتدىء بالقول: لو كان هذا الشخص عالماً فيزيائياً بدل من كونه فيلسوفاً. بل نبتدىء بالكلام على الإمكانيات المعقولة طبيعياً ومنطقياً: مثلاً بأن نقول إنه كان في إمكان هذا الفيلسوف أن يبقى خارج بلاده بدل رجوعه إليها.

ثم لا نتدرّج بالكلام على الإمكانيات في اتجاه المستقبل ـ إنه لو بقي خارج بلاده

لأصبح كذا وكذا، ثم حصل كذا وكذا ـ فإننا نكون في هذه الحالة نتكلّم أو بدأنا بأن نتكلّم على إنسان آخر كليّاً.

بل ننظر إلى ذلك الوضع الذي قرّر فيه ذلك الإنسان الرجوع إلى بلاده: نقول إنه لو لم يحصل كذا بل حصل كذا الذي هو العكس مثلاً لما قرر الرجوع إلى بلاده. ثم ننظر إلى ذلك الشيء الذي حصل وإلى عكسه، ونقول ذلك الذي حصل حصل بسبب كذا وكذا، فإنه لو لم يحصل ذلك السبب بل حصل غيره لما تدرّجت الأحداث كما تدرّجت بالفعل ـ أو قد نقول إن ذلك السبب السابق لم يكن بحيث يحتّم حصول تلك النتيجة ـ بل كان في الإمكان حصول نتائج غيرها.

بالنسبة إلى كل نقطة. هنالك نقطة تمثّل الإمكانية الفضلى، ثم تلك النقطة التي تمثّل الإمكانية الفضلى تكون تستبق إمكانية أخرى قبلها: وهذه التي قبلها إما أن تكون هي النقطة التي هي الحدث بالفعل، أو أن تكون هي عكس أو نقيض ذلك الحدث الذي حصل بالفعل.

مثلاً: نقيض القرار بأن يرجع الفيلسوف إلى بلده هو أن لا يرجع إلى بلده. ثم هنالك عدة بدائل ممكنة من الناحية الواقعية لما كان في الإمكان له أن يفعل إن لم يرجع إلى بلده: مثلاً أن يقبل الوظيفة المعروضة له في ذلك المكان أو في غيره، الخ.

لكن قبوله تلك الوظيفة مثلاً يفترض مسبقاً أن لا تكون الدواعي التي دعته إلى الرجوع إلى بلده قد حصلت بالفعل.

على سبيل المثال، قد تكون الدواعي هي حاجة بلده إليه. ثم بلده تحتاج إليه لأنها واقعة تحت الاحتلال. ثم إنها واقعة تحت الاحتلال لأن حرباً نشبت في وقت كذا. ثم إن حرباً نشبت في وقت كذا كان لأن كذا وكذا كان قد حصل.

فيُقال: كان من الأفضل له أن يرجع إلى بلده، إلاّ أن عدم رجوعه إلى بلده، يفترض وضع بلده الأفضل، أي أن لا تكون بلده في حاجة إليه. إلاّ أن عدم حاجة بلده إليه يفترض وضعاً أفضل من ذلك الذي هي فيه، أي أن لا تكون تحت الاحتلال، وهلم جرّاً. . . تجاه الماضي.

تكون النقاط الفضلى هي إمكانيات بالقياس إلى النقاط الحاصلة أي الفعلية،

ويكون الخط الذي يصل بين النقاط الفضلى خطاً مجاوراً إن لم يكن مطابقاً للخط الذي يصل بين النقاط الفعلية.

بهذا المعنى يكون الأفضل الفعلي نسبياً، أي يُنسب إلى مجتمع أو شخص معيّن ولا يكون مطلقاً، أي بدون الرجوع إلى النقاط الفعلية.

ثمة حائط ما موجود، ولكنه يتعيّن بالقياس إلى الأوضاع الزمنية المتغيّرة ـ فلا يكون ما هو أفضل بالقياس إلى نقطةٍ ما هو أفضل بالقياس إلى نقطةٍ أخرى.

* * *



المبحث التاسع

يبقى السؤال: على افتراض أن ثمة إمكانيات موجودة، وأن إحداها هي الأفضل، فكيف نستطيع تعيينها؟ كيف نعرف أن شيئاً ما هو أفضل؟

إن عدم قدرتنا على تعيينها لا يجب أن يعني أن علينا إغلاق الباب أمام المحاولة. (وعدم التعيين قد يعني: إما عدم الاهتداء إلى الهدف أو عدم التعرّف به حين الاهتداء. التلميذ يسعى وراء الحل ولكنه لا يسعى وراء هذا الحل أو ذاك).

كيف نعرف مثلاً أن الدولة المستقلّة للفلسطينيين خير من الحكم الذاتي؟ ما هو الشيء الذي يجعلنا واثقين كل الثقة أن الحكم الذاتي أسوأ، حتى من دوام الاحتلال؟ (قد يكون السؤال الأصعب، من الناحية الفلسفية، تعييني الأفضلية بين خياري الحكم الذاتي/الدولة والانصهار في الأردن. ثم يلي هذا السؤال صعوبة الأفضلية بين كل أو بعض هذه الخيارات من جهة، والانصهار في إسرائيل من جهة ثانية، كشعب، أو كمجموعة أو كأفراد. هذه هي الأسئلة الإستراتيجية الصعبة وأما الاتفاقات فيمكن تقييمها فقط بالرجوع إلى الصورة الكبيرة).

ثم على سبيل الافتراض أيضاً، إن كانت الدولة المستقلة هي الأفضل بالقياس إلى وضعنا، فلم تكن هي الأفضل، ربما، بالقياس إلى حقبة زمانية أخرى في الماضي.

ننظر إلى ثلاثة أشياء: وضعنا الحالي تحت الاحتلال، ووضعنا في دولة مستقلة، ووضعنا في إطار الحكم الذاتي. ماذا يكون حين نرى أن بعض هذه الأوضاع أفضل من بعض؟ أو أن بعضها أسوأ من بعض؟

خذ مثلاً مسألة المصادر الطبيعية، كالمياه. نعتقد أن كون هذه المصادر تحت

تصرفنا خيراً من كونها تحت تصرُّف دولة أخرى. ـ لا معنى لمطالبتنا بأن تكون الغيوم أو المواسم تحت تصرّفنا ـ.

إن كانت تحت تصرّف دولة أخرى، فلن نثق مثلاً بأننا سوف نحصل على كل المياه التي نستطيع الحصول عليها في سبيل تطورنا ونمونا وبقائنا.

هل الحق دائماً خير؟

نعتقد مثلاً أن الأولوية في توزيع المياه سوف تكون دوماً في صالح تلك الدولة وليس في صالحنا. فإن مزارعهم وحقولهم هي التي سوف تنمو وليس مزارعنا وحقولنا.

نعتقد الآتي: ما هو في مصلحة الآخرين على حساب مصلحتنا نحن هو أفضل لهم وأسوأ لنا ـ وقد نعتقد بالإضافة إلى ذلك أنه أسوأ لهم على المدى البعيد.

لماذا نعتقد ذلك؟ لماذا لا تكون مصلحتهم، حتى ولو كان على حساب مصلحتنا، أفضل؟

لماذا لا يكون الحق معهم حتى ولو كان على حساب مصلحتنا؟

(لاحظ: أتكلّم عليهم وعلينا. ولكن هل ومتى يحقّ لي التكلّم على أكثر من نفسي كفرد، أو علينا كأفراد؛ متى يصبح الأفراد مجموعة، مجتمعاً، شعباً؟).

إن كان الحق هو الوضع الأفضل الذي ينبغي وجوده للشيء لأجل طبيعته ـ أفلا يلزم ذلك أنه إن كانت طبيعته توسّعية واستعمارية، فيكون الوضع الأفضل بالنسبة إليه التسلط على مصادر المياه؟

إن كان توسعياً واستعمارياً وطاغياً، فقد يبدو بداهة أن الأفضل له هو التسلط على المصادر الطبيعية لأجل مصلحته. (لاحظ: أتكلّم عليه الآن وكأنه إنسان، تنطبق عليه كافة المعايير التي أنسبها إلى الفرد).

قد يبدو لنا هذا القول منفرداً، وقد نلجأ هروباً منه إلى الاستظلال بالفكرة القائلة بأنه من الممكن أن تكون طبيعته هذه ليست هي الفضلى بالنسبة إليه أصلاً.

الوضع الأفضل بالنسبة إلى القاتل قد يكون أن لا يقع في قبضة العدالة. ولكنه قد يكون صحيحاً أيضاً أن يكون الوضع الأفضل للذي قام بالقتل أن لا يقتل.

(لاحظ: أنتقل من الكلام على المجموعة/ الدولة/ الشعب إلى الكلام على الفرد، وكأن الانتقال هذا بديهي وطبيعي).

قام شخص ما بقتل أحد من الناس. ثم يمكن له أن لا يقع في قبضة العدالة ويمكن له أن يقع. ماهو الوضع الأفضل له؟ قد يُقال: لأنه قام بالقتل، فالأفضل له أن لا يقع في قبضة العدالة. ثم قد يُقال: قتله أحداً من الناس لم يكن هو أصلاً الوضع الأفضل له، إن لم يكن هذا الحدث هو من الأفضل له، فلا يكون ما هو من الأفضل لذلك الحدث ما هو من الأفضل له.

ولكن، لماذا يكون من الأفضل له أن لا يقتل أو لماذا يكون من الأفضل للدولة أن لا تستبدّ بشعوب أخرى وأن لا تكبت حرياتهم وأن لا تقف في طريق تقرير مصيرهم؟

لا وسيلة للإجابة عن هذه الأسئلة، إلاّ إن أخذنا في عين الاعتبار الأبعاد الأوسع لجميع مثل هذه الأعمال، وعندها يتّضح وجه التناقض:

على سبيل المثال: إن كان قتلي الناس خيراً، يكون قتلُ الناس لي خيراً كذلك، أو قد يكون من الأفضل لهم أن يضعوني في السجن حيث لا أتمكّن من إيذاء الآخرين.

ثم إن كان من الأفضل لي أن أقتله ومن الأفضل له أن يقتلني، فيكون من الأفضل لنا جميعاً أن يقتل أحدنا الآخر، أي أن لا نبقى أحياء أصلاً.

ثم هراء أن نقول إنه من الأفضل لنا أن لا نكون أحياء أصلاً، إذ الأفضل هو كذلك لشيء موجود، والمعدوم لا يحمل عليه لا الوضع الأفضل ولا الأسوأ.

فمن الضروري إثبات بقاء الشخص، ليس كهذا الشخص أو ذاك، بل كأي شخص كان.

ثم ما الشخص كأي شخص كان إلاّ شخص لنوع، فإثبات بقاء النوع يعني إثبات بقائه هو ـ تثبيت القوانين الدولية يتضمّن تثبيت حقوقه هذه الدولة أو تلك ـ.

فالمجتمع الإسرائيلي مثلاً هو شخص لنوع المجتمعات السياسية عموماً، ولا يتأتّى إثبات بقائه إلاّ أن أثبت بقاء المجتمعات السياسية أصلاً.

ولكي نحفظ الشخص، أياً كان، فيجب أن نسعى لبقاء النوع.

إن حاولنا الحفاظ على شخص ما على حساب الأشخاص الآخرين، فنكون كأننا نحاول الحفاظ عليه على حساب الحفاظ على نوعه ـ ثم يكون مصير عملنا هو الفشل، إذ إنه هو ما هو لأجل نوعه.

ثم قد نجد مثالاً لهذا في المجتمع الإسرائيلي نفسه: فعلى افتراض أنه كان مجتمعاً قائماً على مبادىء أخلاقية ودينية واجتماعية، فإن قضاءه على المجتمع الفلسطيني الوادع نسبياً آنذاك أشار إلى هلاكه هو كمجتمع يمثّل تلك القيم الأخلاقية وغيرها. أي أنه اضطر إلى تغيير نوعه في طريقه لكي يحافظ على بقائه.

إن أحداً من العاقلين لا يعتقد بأن المجتمع الإسرائيلي الموجود حالياً هو الذي يجسِّد أحلام أولئك المثاليين والاشتراكيين الذين قدموا من البلدان الأوروبية في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحالي لكي يبنوا المجتمع العادل.

ونجد أمثلة لهذا في حياة الأشخاص الذين يجدون أنفسهم مضطرين إلى تغيير قيمهم كلما تدرّجوا في الحصول على مناصب وثروات في حياتهم. فلكي يستطيعوا مواجهة أنفسهم نراهم قد اتّخذوا قيماً غير تلك التي كانوا ينادون بها حينما كانوا طلبة في الجامعات مثلاً.

فإما أن يفنى الشخص أو أن يضطر إلى تغيير نوعه.

أما النوع الشرس، ففرصه للبقاء ضئيلة، إذ إن صراعه مع غيره من النوع نفسه سوف يكون على أشدّه.

ثم نجد مثالاً لهذا في المجتمع الإسرائيلي: فإنه كلما تمادت إسرائيل في الشراسة نجحت في تشريس أعدائها، ووضعت نفسها في موضع أخطر.

منتهى الشراسة أن يُقال: عليّ وعلى أعدائي. وفي هذا فناء النوع.

إن أردنا الحفاظ على النوع وبالتالي على أنفسنا، فيجب علينا أن نعنى بالحفاظ على غيرنا بالدرجة نفسها التي نعنى بها بالحفاظ على أنفسنا.

من الناحية العقلانية، لا أستطيع أن أكون مطمئناً إلى مصالحي الوظيفية إن لم أطمئّن أولاً إلى مصالح زملائي الآخرين الوظيفية في العمل.

إن سمحت لأحد أن يتعدّى على حقوق غيري، فأكون بمثابة مَن سمح له بأن يتعدّى على حقوقي ـ فإن الباب إن فُتح يكون قد فُتح علينا جميعاً.

(أُكلت يوم أُكل الثور الأبيض).

المجتمع الذي يسمح لحكومته أن تتعدّى على حقوق غيره يكون قد غضّ الطرف عن أعمال شر قد تلحق به هو.

حقوقي هي حقوقي كإنسان، فهي حقوق غيري من الناس.

حتى حقوقي الشخصية هي حقوقي كشخصٍ أيّاً كان.

يقول بعض الفلاسفة إنه حتى أستطيع معرفة نفسي كشخص يجب عليّ معرفة ما هو الشخص، ثم إن معرفة ما هو الشخص هي معرفة غيري من الناس. فلا تكون معرفتي لنفسي معرفة ابتداءً أي بدون وسط(*).

وقس هذا الكلام على معرفتي بحقي. فإن معرفتي بما هو حقي تتضمن معرفتي بما هو الحق ومعرفتي بما هو الحق هي معرفتي بما هو الحق لأي شخص كان من الناس.

لا يوجد هنالك شيء اسمه «حقوق فردية»، أي حقوق لي أنا كسري نسيبه.

الحقوق التي أظنها حقوقاً لي أنا شخصياً هي كذلك بموجب كونها حقوقاً لأي شخص كان، فهي حقوقي لكوني إنساناً.

ليس الحق ملكية خاصة ـ ثم إن كانت الملكية الخاصة حقاً فهي تكون كذلك لكونها حقاً لي ولغيري ـ.

فالأوضاع الفضلى لي هي أوضاع فضلى لكوني إنساناً، ليس لكوني سري نسيبه.

في التحليل النهائي، يبدو أن ما أقوله هو الآتي: الأفضل هو ما من شأنه أن يبقي النوع. ثم إن تغيّر النوع إلى الأشرس، فلن يساعد تغيّره هذا على بقائه. فيتبع من ذلك أن النوع الأفضل هو ما من شأنه أن لا يفنى، أي أن لا يكون شرساً مثلاً.

الشيء الأفضل للنوع هو ما يبقيه، والنوع الأفضل هو الذي يبقى.

كأنني أقول، البقاء للأفضل ـ ثم إنني أشعر ببعض الكآبة حين أقول ذلك ـ.

يقول بعض العلماء الآن، وبعكس ما كان يقوله داروين، إن ثمة أشياء تبقى لا تكون فاضلة بتاتاً، أي لا تكون بذات قيمة للنوع، ثم إن النوع الذي يبقى قد لا يكون أفضل نوع للبقاء.

(*) أي أن معنى «التشخص» أو «الشخصانية» هو معنى أوّلي يسبق إدراكي له قدرتي على وصف نفسي به. أنظر مثلاً الفيلسوف البريطاني P.F. Strawson، الفصل الثالث في كتابه: Individuals (London '59).

ثم قد يضرب الشرير فاضلاً ما فيرديه قتيلاً، ويكون ذلك الفاضل هو الذي يستطيع أن يقود المجموعة إلى الخلاص.

إن كان الذي يبقى هو الأفضل أفلا يكون الأقوى حينئذ هو الأفضل، وأفلا يكون الحق حينئذ هو القوة؟

ـ قد لا يكون هنالك مشكلة في هذا إن نحن عرّفنا القوة بشكل غير ذلك الذي نعهده ـ.

ما هو الفرق بين مصلحة الشخص ومصلحة النوع؟

بعض الناس يعمل لمصالحه الشخصية على حساب المصلحة العامة.

لماذا لا يكون ما يعمله خيراً لنفسه؟

إن قلنا إنه يكون خيراً لنفسه فنكون كأننا نحدِّد الخير الأفضل في مجتمع ما من طريق إضافة الخيرات إلى بعضها كمياً ـ فيكون خير الشخص الذي يستغلّ المصلحة العامة شراً بالقياس إلى المصلحة العامة وخيراً بالقياس إليه.

ثم ولكون الناس أكثر عدداً من ذلك الشخص يكون خيرهم أفضل من خيره.

ولكن، لماذا يكون أفضل؟

فإننا وعلى افتراض تعريف الخير أو الأفضل بالرجوع إلى الفائدة التي يجنيها الشخص من عمل ما، نكون في حاجة إلى مقياس غير ذلك لتفضيل أحد الخيرات عن غيره.

إن قلنا: الخير هو الفائدة التي تُجنى من عمل ما، نستطيع بعدها أن نقول إن خيراً ما أفضل من خير آخر لأن فائدته أكثر أو أكبر.

ولكن يبدو أن هنالك مشكلة في هذا التعريف.

إن كان الخير بالنسبة إلى القاتل هو عدم وقوعه في قبضة العدالة، لا يكون عدم وقوعه هذا هو فائدة يجنيها هو من قيامه بعمل ما، بل يكون حالة معيشية معينة تتناسب والقيام بالقتل أصلاً.

إن كان الخير بالنسبة إلى الفلسطيني هو وجوده في ظل دولة مستقلة، لا يكون هذا الوجود فائدة تُجنى ـ وإن كانت وضعاً لا سبيل إلى تحقيقه إلاّ من طريق عمل

أو أعمال ما ـ بل يكون حالة معيشية تتناسب وكونه فلسطينياً.

هنالك بالطبع أعمال خير، ولكنها أعمال خير لأنها تؤدي إلى إيجاد وضع أو حالة هي خير لذلك الشخص الذي يُقام بها من أجله.

مثلاً إن تبرَّعت بمبلغ من المال لجمعية خيرية، يكون عملك خيراً لأنه يؤدي إلى إيجاد وضع مالي يمكن على أساسه مساعدة شخص ما، أي إيجاد حالة هي خير له كذلك الشخص ـ الفقير مثلاً ـ.

فالخير للقاتل هو ذلك الوضع الذي يتناسب وكونه قاتلاً، وللفلسطيني هو ذلك الوضع الذي يتناسب وكونه فلسطينياً، وللفقير هو ذلك الوضع الذي يتناسب وكونه فقيراً.

والآن علينا إيجاد معنى لكلمة «يتناسب»: ما هو هذا التناسب؟

لا نستطيع القول إن الشيء المناسب هو الأفضل له، إذ إننا كنا قد بدأنا بتعريف الأفضل بالقول إنه المناسب.

قد تكون كلمة «الحاجة» مفيدة هنا: الفلسطيني، ولأجل تكوينه التاريخي، في حاجة إلى دولة مستقلة، وإيجادها له يتناسب وكونه فلسطينياً لأنها إيفاء بتلك الحاجة.

والقاتل أيضاً في حاجة إلى عدم وقوعه في قبضة العدالة، فيكون عدم وقوعه في قبضتها هو وضع يناسبه لأنه يفي بتلك الحاجة.

يكون كأنني قلت: الخير هو الإيفاء بالحاجة.

ثم لا يكون ما قلته بعيداً كل البُعد عن كلامي سابقاً على الحفاظ على النوع.

فإنه إن كانت حاجة النوع هي البقاء، يكون هذا البقاء خيراً للنوع لأنه يفي بتلك الحاجة.

ثم نستطيع تفضيل حاجة النوع على حاجة الشخص بالضبط، لأن الشخص لا يبقى إلاّ ببقاء النوع.

يكون إيفاء حاجة الشخص خيراً له ولكنه قد يكون أيضاً شراً للنوع، فيفضّل عدم الإيفاء بها لأن الإيفاء بها يلزمه عدم الإيفاء بحاجة النوع، ولم يرجع عدم الإيفاء بحاجة النوع لتنعكس آثاره على حاجة الشخص أصلاً.

بهذا المعنى، يكون إيفاء حاجة التوسعيين الإسرائيليين خيراً لهم ولكنه شرّ للمجتمعات السياسية المحيطة بهم، فيفضّل عدم الإيفاء لأن الإيفاء بها يلزمه عدم الإيفاء بحاجة المجتمعات السياسية المحيطة بهم، ثم يرجع عدم الإيفاء بحاجة هذه المجتمعات لتنعكس آثاره على ـ حاجة ـ الإسرائيليين أصلاً.

إلا أنه قد يكون هنالك فرق بين علاقة الفرد بمجتمعه وعلاقة مجتمع بمجتمع آخر.

مشكلتي تكمن في اعتقادي أنه إن كان الخير طبيعياً، فهو واحد لي ولغيري.

إن كان واحداً لي ولغيري، فيكون تعريفه بأن الإيفاء بالحاجة مصدر للمشاكل، إذ إن حاجة المريض نفسياً قد لا تكون خيراً لي وقد لا أعتبرها خيراً له.

إن قلت إن الخير هو الإيفاء بالحاجة، فإني لا أستطيع أن أتكلم على طبائع، كطبيعة القاتل، كأنها طبائع شر.

بغض النظر عن الطبيعة، يكون الخير هو الإيفاء بحاجة تلك الطبيعة، فيكون التوسع الفعلي مثلاً هو خير للدولة الاستعمارية التوسعية.

طبيعة الدولة التوسعية هي أن تسيطر على دول أخرى، فإن كانت الأخرى توسعية أيضاً، فيكون الخير لكل منها هو السيطرة على غيرها، ولا يكون هناك خير واحد، أو شكل واحد لذلك الخير.

يكون ما هو خير لك هو شرّ لي، أي أن الشيء الواحد يكون خيراً باعتبار وشراً باعتباره.

ثم قد يكون ما هو شرّ لي وما يبدو في الوقت نفسه أنه خير لك هو في الواقع شر لك إن كان سوف ينتج منه فناء النوع، أي فناؤك.

أخذاً في عين الاعتبار النظرية الحتمية لتطوّر التاريخ، يكون ما هو خير للدولة الاستعمارية هو في واقع الأمر شرّاً لها باعتبار، إذ إن تطوّرها في النشاط الاستعماري سوف يجلب عليها الفناء كدولة استعمارية.

نقول: إن ما هو خير للشيء باعتبار قد يكون شراً له باعتبار ـ وهذا غير قولنا إن الشيء قد يكون خيراً باعتبار وشراً باعتبار.

توضيح: ما هو خير لتلك الدولة باعتبار أنها استعمارية هو شرّ لها باعتبار أنها دولة فحسب؟!

توضيح آخر: يجب أن يُقال ما هو خير لتلك الدولة هو شرّ لها، إذ إنه سوف يجلب عليها الفناء.

حاجة الاستعمار هي التوسّع والاستيلاء على البلدان الأخرى. ثم إن التوسّع والاستيلاء على البلدان الأخرى يجلبان على تلك الدولة الاستعمارية الفناء. فالإيفاء بحاجة المستعمر ـ الخير ـ يجلب عليه فناءه ـ الشر ـ.

قد لا يوجد تناقض ههنا: ليس هراءً أن يُقال إن الخير يجلب الشر.

ليس بالمستبعد تصوّر وجود أوضاع لا ينتج شرّها من خيرها ـ مثلاً: المجتمع اللادولي اللينيني، إن كان ذلك ممكناً.

يقول لينين ما مفاده كذا: عجلة التطوّر التاريخي والتي ينفرز منها أشكال مختلفة للدولة تبعاً لمراحلها الاقتصادية تقف عن الدوران حينما تتلاشى المصالح الاقتصادية المتناقضة، وحينئذ فإن الدولة تنقرض إذ لا معنى سوف يبقى لوجودها.

في كل مرحلة اجتماعية تسبق انقراض الدولة كمخلوق وضعي، تكون هنالك نشاطات معينة تفي بحاجات أشكال معينة للدولة وتنبىء في الوقت نفسه بانقراضها.

هنالك نشاطات اقتصادية معينة تفي بحاجات الدولة الإقطاعية. إلاّ أن تلك النشاطات هي نفسها ما يجلب انقراض الإقطاعية والتطوّر إلى شكل أرقى من أشكال الدولة.

ثم يأتي وقت، ولنسمّه الاستعمار، أو ليكن الاستعمار المستحدث كما يقول نكروما، أو ليكن ما شئنا، يكون هو آخر مقطوعة في السلسلة، ثم يكون الشكل الاجتماعي الموجود بعدها هو شكل لادولي ـ فيكون هذا الشكل اللادولي الأخير له حاجة لا يتأتّى الإيفاء بها بجلب الشر.

وتطوّر الإنسان الفرد ليس بغريب عن هذا، فإن زيداً من الناس ينمو ويتطوّر وربما يصل مرحلة في تطوّره هي المرحلة القصوى أي الأفضل.

ولا أقول إن التطوّر يقف، بل قد تكون الصورة هي صورة موجية، وفي هذه الحالة، فإن الخير سوف يجلب الشرّ وراءه دائماً أبداً.

ولا أقول بنفي وجود الله ـ سبحانه ـ والحياة الآخرة، فإن تلك الحياة قد تكون هي المخرج الوحيد من الوضع التاريخي المموّج.

بيت القصيد: لا يعني كون الإيفاء هو الخير أن لا يجلب ذلك الإيفاء الشر وراءه.

ولا يعني هذا أن الخير يكون نسبياً: بل لا نسبيّة في حاجة الدولة الاستعمارية، بل إن تلك الدولة واضحة ظاهرة للعيان.

فنرجع إلى الأصل ونقول: إن كان الخير هو الإيفاء بحاجة الشيء، فسوف يكون متغيّراً ومختلفاً بتغيّر اختلاف الشيء. إذ إن كل شيء له حاجته، ولكل شيء إذاً خيره.

مصدر المعضلة المعنية بالعلاقة بين الحق والقوة هو التفكير في أن هنالك حقاً واحداً لشيئين مختلفين.

الحق هو واحد باعتبار، وكثير باعتبار.

هو واحد بأنه الوضع الخير، أي الإيفاء بالحاجة الطبيعية، وهو كثير بأن هنالك أكثر من شيء، وأكثر من طبيعة واحدة.

لكن ثمة سؤالاً: إن كان هذا هو كذلك. فهل لا حقّ لأحد منا على شخص آخر؟

إن سرقت شيئاً من أحد من الناس، فإنني قد أكون أفي بحاجتي بعمل ذلك، ويكون ما عملته هو خيراً باعتبار. أفلا أكون قد اعتديت على حق ذلك الشخص الآخر؟

قد أصوغ السؤال كالآتي: هل من المعقول أن يكون ما هو من حقي تجاهك هو في واقع الأمر اعتداء على حقك؟

كيف نحسم الخلافات بيننا في هذه الحالة؟

أنحكّم العقل؟ أم هل نحكّم القوة؟

- في الواقع، إننا نحكّمهما معاً، إذ إن قرار المحكمة ينفذ من قبل الشرطة -.

نحن نعتقد أن بعض الأشياء ليست بخير وليست بحق أصلاً، كالقتل والسرقة.

ونعتقد ذلك، كما أعتقد، لما فيه من مصلحة النوع.

إن سُئل: هل يجوز أن يكون ما هو من حقي هو بمثابة اعتداء على حقك؟

يكون الجواب: ما هو من حقي وما هو من حقك هو من حقنا لأنه من حق النوع الذي ننتمي إليه، وحق النوع هو واحد، وطبيعة النوع هي واحدة.

قد أقول: لي طبيعتي التي تختلف عن غيري من الناس، ثم لي كإنسان طبيعة تختلف عن طبائع بقية الموجودات. فإن كان الخير هو الإيفاء بالحاجة الطبيعية، وكان الحق ذلك الوضع الحياتي الذي يوجد به الخير، يكون لديّ عندئذ حقان طبيعيان، أحدهما نوعي والآخر شخصي.

أما حقي النوعي، فهو حقي وحقك معاً، ولا يمكن أن يكون اعتداءً على حقك إن لم يكن أيضاً اعتداءً على حقي.

أما حقي الشخصي، فههنا ينشب الخلاف، وههنا قد يكون حقي اعتداءً على حقك.

إن كان حقي الشخصي يكوّن اعتداءً على حقك النوعي، فإنه يكوّن اعتداءً على حقي النوعي أيضاً، وأظن أن لا خلاف هنا في مَن له الأفضلية، النوع أم الشخص.

أما إن كان حقي الشخصي يكوِّن اعتداءً على حقك الشخصي، فلا يبدو أن ههنا مقياساً أخلاقياً في إمكاننا الاهتداء به، أم هل يوجد مثل هذا المقياس؟؟

أضف إلى هذا أنه قد يكون صعباً تحديد الشيء إن كان هو حقاً نوعياً أم حقاً شخصياً.

والمجتمعات السياسية كالأشخاص، إذ إن لها طبائعها الخاصة التي يتميَّز بها كل مجتمع عن غيره، ولها طبائعها النوعية.

فالدولة المستقلة هي خير لنا من الحكم الذاتي، لأنها تفي بحاجتنا الطبيعية كفلسطينيين، والحكم الذاتي خير في رأي الإسرائيليين من الدولة المستقلة، لأنها تفي كما يعتقدون بحاجة الدولة الإسرائيلية ـ إلى البقاء ـ.

ثم لنا مع هذا وذاك حقوقٌ إنسانية، أي نوعية، لا يمكن لأحد أن ينفيها.

إلا أن السؤال يبقى: كيف نميِّز بين الحقوق الشخصية والحقوق النوعية؟

هل الدولة المستقلة مثلاً حق شخصي للمجتمع الفلسطيني؟ أم هل هي حق نوعي؟

هل حق المجتمع النوعي هو نفسه حق الإنسان النوعي؟ أم هل هنالك حقوق نوعية للمجتمعات تختلف عن حقوق الإنسان النوعية؟

ما هو المجتمع؟

* * *

المبحث العاشر

دعني أسترجع بعض القضايا التي أثيرت في الفصل السابق:

كنا قد بحثنا معاً تحديد الأفضل، ثم وجدنا أنفسنا ندخل ثانية متاهة المفاضلة، بين شخص وآخر، بين الشخص والمجتمع، وبين مجتمع أو دولة ومجتمع أو دولة أخريين. وافترضنا ضمنياً مشابهة أو تماثلاً بين الحديث عن الشخص، أي شخص الإنسان والحديث عن المجتمع، أي شخص المجتمع، فكان ما نقوله عن شخص الإنسان ينسحب تلقائياً على شخص المجتمع.

وأدخلنا مع ذلك بُعداً جديداً في الحديث، وهو الحديث عن نوع الإنسان، وذلك دون أن نكون قد ميّزنا بين هذا الأمر الجديد، أي نوع الإنسان، وبين المجتمع (كما لم نميّز أيضاً بين المجتمع والدولة، أو بين أنواع المجتمعات، أو بين الشعوب أو الكتل البشرية التي قد يقال عنها إنها تكوّن دولة، أو إن لديها صفات مميّزة وخصائص تنفرد بها كل واحدة منها عن الأخرى).

لكننا وجدنا مع ذلك أن الحديث عن الحرية، والوضع الأفضل، والخير، وطبائع الشيء (أي شيء كان، كما جرى الحديث) يتداخل في بعضه.

فالإنسان هو إنسان في مجتمع أو دولة، وينتمي إلى البشرية، والمجتمع أو الدولة كذلك هما تركيب ما للإنسان، وجزء من التركيبات البشرية الأخرى. ونحن نجد في عالم الواقع تحالفات بين الكتل البشرية بعضها ضد الآخر، كما نجد بين الأفراد. فإسرائيل تسعى لتحقيق مصلحة كما أن الشعب الفلسطيني يسعى، وكذلك فإن زيداً يسعى كما يسعى عمرو.

ثم سبق وقلنا ما مفاده:

الشيء يستحق أن يحقّق وضعه الأفضل، أي أن الحق هو تحقيق ذلك.

والحرية هي القدرة أو الآلية لتحقيق ذلك (أي سلخ القيود المانعة للنمو والتطور نحو ذلك)، وأن الأفضل الفعلي يقاس في سياق وضع زمني ومكاني معيّن.

وأن الحق خير لأنه يفي بحاجة طبيعة الشيء.

أما المتاهة: فهي متاهة التناقضات التي تبدو ملازمة للحديث عن حق الشيء، وخيره، ووضعه الأفضل. فطبائع الأشياء متباينة، وهنالك الشرير والفاضل، والظالم والمظلوم، فرداً أم جماعة.

من هنا بدأ الحديث عن النوع (نوع الإنسان أو نوع المجتمعات) ووضعنا وضعاً أو افترضنا أن «البقاء» هو المقياس في الحكم، أي لتحديد أسس ذلك الحائط الذي يعرّف الحق، والذي يفصل إذاً بين حق أحدهم وحق الآخر: فكأننا نقول إن بقاء أحدهم مرتبط ببقاء نوعه، فحيثما ابتدأت أفعاله بتوليد مردود سلبي على ذلك النوع يكون بمثابة من ابتدأ بالعدوان على نفسه، أكان فرداً أم مجتمعاً، وبما أن ذلك يتناقض مع تحقيق وضعه الأفضل، يكون ما يفعله اعتداء على حق نفسه.

ولكن أياً كان الحديث، أكان عن الفرد أو المجتمع أو النوع، يبقى السؤال مطروحاً، ما هو ذلك الشيء؟ أي ممَّ يتقوّم؟ إذ قد يكون هذا السؤال هو السؤال الأساس.

هل الإنسان الفرد هو أمر قائم بذاته أصلاً؟ وهو يوجد لديه قياساً إلى ذلك وضع أفضل قائم بذاته؟ أم هل الأمور أكثر تشابكاً وتعقيداً من ذلك؟

إن قلنا نعم، إن للإنسان الفرد وضعاً قائماً بذاته، فنكون كأننا نقول، إن لديه حقوقاً قائمة بذاتها كذلك. وإذا كان الأمر كذلك، فنضطر عندئذ إلى النظر في التناقضات بين حقوق هذا وذاك، وبين حقوق الفرد وحقوق المجتمع، وبين حقوق مجتمع وحقوق مجتمع آخر، أي نضطر عندئذٍ إلى النظر في كافة تلك الحقوق وكأنها في حاجة إلى معالجة وتوازن.

منبع المشكل يكمن في تعريف الشيء، أي هويته.

عندما يتكلّم الفلاسفة على هوية الشيء، أو هوية الشخص، فهم يتكلّمون

بالأغلب على عنصر أو عناصر ثابتة، قل هي جوهر الشيء، أو خصائصه الذاتية. لكن الشخص، أي شخص الإنسان، يختلف عن شخص الجماد، وقد مال البعض في توصيفهم لهوية شخص الإنسان إلى الحديث عن النفس، أو الروح، أو الذاكرة، أو الوعي المرتبط بالأفعال. وهنا لا نتكلّم فقط على ما يميّز الإنسان عن الجماد، ولكننا نتكلّم على ما يميّز هذا الإنسان عن ذاك، إذ لا يمكن أن يتلخّص هذا التمييز من خلال التوصيف المادي فقط، كالقول إنه يحتلّ كذا بقعة زمانية مكانية، أو أن شكله أو لونه أو حجمه هو كذا، بل هنالك أوصاف متّصلة بالعقل أو الوعي يشعر كثير من الفلاسفة بضرورة دمجها في توصيف هوية ذلك الشخص، إذ إنها جزء أساسي من ذاك الذي يتميّز به هذا الشخص عن ذاك، والذي به يشعر الشخص نفسه أنه يتميّز عن غيره.

وعندما يتكلّم المؤرخون أو علماء السياسة أو المجتمع أو الإنسان على المجتمعات والشعوب، فإننا نراهم أيضاً يتخبّطون في توصيف هوية الكتلة البشرية التي تكوّن مجتمعاً متميّزاً عن غيره، ليس لأن الكتل موضع الذكر ليست موجودة في الواقع، ولكن لأن الحدود ليست دائماً واضحة كل الوضوح، وخاصة عندما يأتي الحديث عن موضوع كالشعب أو الأمة، فبعضهم يميل إلى عنصر جامع كاللغة، أو الدين، أو التاريخ الموضوعي المشترك، أو الذاكرة الجماعية، أو الارتباط بموقع جغرافي معيّن. ولكن نظرة فاحصة، مثلاً، إلى العالم العربي، تجعلنا نتساءل عن موضوعية التمييز بين شعب فلسطيني مثلاً وشعب كويتي، وأن نتساءل، بالدرجة نفسها من الجدّية، عن موضوعية النظرية القائلة بانتماء الفلسطينيين والكويتيين إلى شخص واحد أو أمة واحدة.

وعندما يأتي السياسيون إلى معالجة حركات التحرّر الشعوبية المختلفة، نراهم أيضاً يتخبّطون في شأن وجود أو عدم وجود مقياس واحد يمكن استعماله في كل الحالات، فهل مثلاً يعني حق تقرير مصير الشعوب أن نأتي إلى خريطة العالم بمقياس يفكّك الحدود الدولية المعمول بها، وكيف نفعل ذلك إن أردنا؟ أين يمكن أن نحدّد نقطة البدء بتكوين شعب ما لكي نستطيع أن نحدّد رقعته الجغرافية الحقيقية؟ وماذا نفعل في شأن اختلاط الشعوب ببعضها وبالرقع الجغرافية المختلفة؟ علماً بأن الكثير من حركات الاختلاط لم تتمّ نتيجة حروب استعمارية، وإنما تطوّرت عبر التاريخ من خلال حركات هجرة إرادية أو قسرية طبيعية.

وعندما يتدخّل علماء البيولوجيا في الفلسفة الوجودية، ويتحدّثون عن

التمييزات التي يصطنعها الفلاسفة أو علماء الرياضيات بين «الفئات»، كتمييزهم بين فئة أو أخرى مثلاً، فقط من طريق العدد، حتى يمكننا القول إن فئةً من ثلاث كراسي كفئة تتكوّن من العدد نفسه من كلاب البحر مثلاً. فإننا نراهم يتساءلون عن مدى صحة مثل هذه المعادلة، علماً بأن حيثيات التفاعل بين الأشخاص الحيوية (أكانت خلايا أم جينات أم نمل) تميّزها تماماً عن معادلات التشابه الموجودة في نطاق الأمور الجمادية. بل نرى بعضهم يتمادى إلى القول بأن كافة الحيويات هي أشخاص، أي أشخاص بيولوجية، أو يمكن النظر إليها كذلك، وكما يوجد من ينظر إلى المجتمع كشخص أو وحدة، فهنالك من ينظر إلى الشخص كفئة أي كالمجتمع، وفي الحالتين فبيت القصيد واحد، وهو وجود المساواة المنطقية بين الشخص والمجتمع(*).

لا أريد أن أخوض في كافة التعقيدات. ولكنني أريد أن أنوّه بأن حديثنا عن المجتمعات وتوصيفها بالشكل الذي يجري فيه توصيف الأشخاص، كالقول مثلاً بأن المجتمع أو الشعب كالشخص، وأن لديه حقوقاً كالشخص، وأن لديه إرادة أو أنه يسعى لتحقيق حرية كالشخص، أن هذا الحديث ليس غريباً تماماً، إلا أنه في حاجة إلى تدقيق وتمحيص، كما أنه توجد حاجة أيضاً إلى التدقيق والتمحيص في علاقة الفرد الشخص بالمجتمع الشخص، وعلاقة حق الشخص بحق المجتمع، وهي المعادلة التي جرت العادة بوصفها بمعادلة الحق والواجب، أي الحق الذي يتمتّع به الفرد مقابل الواجب الذي يتحمّل مسؤوليته لتمتّعه بذلك الحق.

وكما تَبيّنَ لنا في الفصل الأخير، فإن الحديث عن حق المجتمع يلازمه أيضاً الحديث عن واجب المجتمع، أو قل إن الحديث عن حق المجتمع الأصغر يلازمه منطقياً الحديث عن حق المجتمع الأكبر، أي الكتلة الإنسانية.

ولكنني بدأت بالأساس بالحديث عن الحرية، وأنا الآن أريد أن أخطو خطوة إضافية في هذا الحديث، بالقول إن الحرية، كما عرفتها سابقاً، وهي الآلية أو القدرة على السعي لتحقيق الوضع الأفضل، إنما هي عنصر جوهري في تحديد

(*) أنظر مثلاً الباحث الشهير «إرنست ماير»، والذي يجمع بين اختصاصه في علم الأحياء والنبات من جهة واهتمامه بنظرية داروين فلسفياً من جهة ثانية:

Ernst Mayr: Toward a New Philosophy of Biology: Observations of An Endutionist (HUP, 1988).

الهوية، أكانت الهوية موضع البحث هي هوية شخص الإنسان أم شخص المجتمع.

ولكي أكون أكثر تحديداً، فإنني عندما أتكلم على القدرة أو الآلية على مستوى الذات، فلا شك أنني ملزم بالحديث ولو جزئياً عن الإرادة، أي ذلك التفاعل الداخلي في الذات الذي ينشأ عنه قهر السلب بالإيجاب، وذلك التصميم على القيام بفعل ما، أو رفض الانصياع للقيام به. وعندما أتكلّم على ذلك فمن الواضح أيضاً، على ما أعتقد، أن هذا الذي أسميته تفاعلاً يتضمّن عناصر منها الوعي بالذات، ومنها الوعي بالواقع خارج الذات، وأهّمها اصطدام أو تشابك الأول بالثاني، والخروج بهيمنة أو سيادة الذات على الفعل، حتى ينسجم ما يفعل الإنسان مع ما يؤمن به.

ولنأخذ مثالاً على ذلك المناضل الأسير الذي يتعرّض للاستجواب والتعذيب: هذا المناضل يؤمن بعدالة قضيته، وانخرط في سلك المقاومة لتحقيق العدالة والحرية لشعبه، وصمّم على أن يضحّي بنفسه من أجل المجموع، وهو يعلم تمام العلم أن التضحية من أجل المجموع سوف تعود بالفائدة مستقبلاً على أشخاص المجموع، ومنهم أبناؤه مثلاً، أي أنها ليست تضحية ميتافيزيقية، بل هي تضحية عملية ونفعية.

يتمّ استجواب هذا المناضل في زنزانات التحقيق. ويتعرّض للإرهاق الجسدي والنفسي، ويبدأ المحقّق بمحاولة «كسر نفسيته»، تارة من خلال الإهانة الجسدية، وتارة من خلال الإهانة النفسية، تارة من خلال التعذيب، وتارة من خلال الترغيب، كما يحاول المحقّق كذلك أن يحطِّم قاعدة إيمان المناضل، مثلاً من خلال إشعاره بوحدانيته المطلقة، وكأن كافة من يناضل من أجلهم، أو من يناضل معهم، قد هجروه تماماً، أو كأنه كان يتوهّم فقط وجود ذلك الرابط بينهم، فها هم زملاؤه قد اعترفوا أصلاً عليه، وها هي قياداته قد رمت به إلى الهاوية، في حين أنها تعيش مرهفة، وها هم جيرانه ومعارفه يتقدّمون في حياتهم الخاصة وفي أشغالهم، فلم يبقَ من الذين لا يقرّون بالواقع إلاّ هو، فهل يستمر في بلاهته ويرفض الاعتراف؟ أم هل يستطيع أصلاً وهو ذاك الوحيد أن يتحمَّل عبء وطنه على ظهره؟

تتفاعل المشاعر والأفكار في داخلية هذا المناضل. وتمرّ الساعات البطيئة في ظلمة الزنزانات و «التوابيت» والأكياس المعتّمة الرائحة، وينفرد الإنسان إلى ذاته، فهل يا تُرى تبدأ نفسيته بالتحطيم والتهاوي، أم هل أن إيمانه وثقته بنفسه

وبمشروعه يساعدانه على التغلّب على خصمه المحقّق؟

لو ألقينا نظرة سطحية من بعيد، لقلنا إن المناضل يقع في قبضة الأسر، أو إنه قد فقد حريته، وذلك أمام المحقّقين الذين يدخلون ويخرجون أحراراً من أسوار السجن، فالمناضل أسير والمحقّق حر، أو هكذا يبدو، ولكن الحقيقة هي أن المعركة قائمة، وهي معركة مصيرية، فالمحقّق يريد أن يتحكّم في هذا المصير، والمناضل يستمر في نضاله لكي يبقى مسيطراً على مصيره، أي أننا أمام معركة الإرادات، إرادة المناضل أمام إرادة المحقّق. وأقول: ما دام استمر المناضل مسيطراً على ذاته ومصيره، وما دام استمر سيداً على نفسه وأفعاله، وما دام استمر صاحب أو سيد القرار فيما يفعله، ولم يسمح للذات الأخرى أن تتغلغل في نفسه، فإنه يبقى حراً، ويكون المحقّق هو المقيّد، إذ يكون مقيّداً بصلابة إرادة المناضل أمامه.

أسوق هذا المثال لبداهته وتغلغله في التجربة الفلسطينية، فليس من فلسطيني إلا ويعرف إما مباشرة أو بشكل قريب من المباشر بتجارب التحقيق والزنزانات، ويعرف بذلك الصراع، صراع الإرادة. فأعود إلى البدء وأقول: إذا استطعت وتمكّنت من أن تكون سيّد نفسك، وسيّد القرار، مهما ضاقت دائرة ذلك القرار، حتى لو أصبح الكل متركّزاً في أمر واحد، هو أن تقبل بسيجارة يعرضها عليك المحقّق أو ترفض، فإنك تكون حراً، وتتمتع إذاً بهويتك المستقلة. والحرية الداخلية هذه هي قدرة الذات على التحكّم في القرار، أي هي التغلّب على القيود الداخلية، قيود الخوف والرهبة، قيود الضعف والجهل، قيود العادة، قيود الحاجات الجسدية أو النفسية، وتراها جميعاً تتجمع وتتعاضد، وتتحامل عليك للنيل من ذاتك، وللتأثير في قرارك، فإما أن تفقد هذا القرار لغيرك، فلا تصبح سيّد ذاتك، وتفقد بالتالي هويتك، أو أن تتمسّك بهذا القرار، وتبقى ذاتك هي سيّدة القرار، وتتميّز عندها بأنك تكون سيّد نفسك، وبأن تكون لك هويتك.

فلننظر إلى هذه المفاهيم ونحاول تجميعها: فهنالك الوعي بالذات وبالواقع من حول الذات، وهنالك الوعي لضرورة تغليب الذات على القرار والتوصّل إلى هذا الوعي يعتبر تحرّراً ما. وهنالك القدرة أو الإرادة وممارستها في الصراع مع العقبات التي تعترض طريق سيطرة الذات وهيمنتها على القرار، وهنالك الحالة الداخلية التي تأتي مع هذه الممارسة وتنتج منها، وهي حالة الحرية من هذه العقبات ومن تلك الحالات التي ترمي بشباكها على الذات لتقييدها وتسييرها، وهنالك حالة السيادة على الذات، وهي حالة الحرية نفسها، أي أن تكون قد حقّقت حريتك الداخلية،

وأصبحت سيِّداً لنفسك، ثم هنالك الهوية، وهي التي تستطيع حقاً اعتبار وجودها وامتلاكها حين تكون قد مارست الإرادة للتحكّم في القرار، وأصبحت بذلك سيِّداً لنفسك.

دعني أيضاً وفي هذا المجال أَسُقْ مثال الجهاد والصيام، لعل في هذا أيضاً ما يساعد على تقريب الفهم: ما هي فلسفة الصيام؟ مهما تكن فهي تتضمّن، على الأقل، تلك الممارسة وذلك التمرين اللذين يتكرَّران سنوياً، ويتكرَّران يومياً خلال فترة شهر من أشهر السنة، والذي يجاهد الإنسان فيه للتغلّب على الأهواء الجسدية والنفسية التي يرغب فيها، ومن مِنّا لا يشعر بعد تلك التجربة الناجحة، بأنه حقّق سيادة على ذاته، وذلك بالتحرّر من الانقياد وراء شهواته؟ ومَن مِنّا لا يشعر، في حالة الضعف والإغراء، والانسياق وراء تلك الرغبة، بأنه قد «صغر» أمام نفسه، بحيث أصبحت لا تستحق الاحترام حتى من ذاته؟ ولكننا نعرف أن الأمر ليس ثابتاً، وأننا في حاجة إلى جهاد مستمر، سنوياً، ويومياً، بل نتعلّم بالقياس أن هذا الجهاد هو القدوة التي يجب أن نقتدي بها في حياتنا العادية، أي أن نكون أسياداً لذواتنا. هذه هي، جزئياً، فلسفة الصيام.

والآن أريد أن أخطو خطوة إضافية تشكّل امتداداً لما جاء في المبحث الثامن وأقول: خلافاً لما جرت العادة عليه في تعريف هوية الشخص، إن هذه الهوية، وبسبب عضوية تجذُّرها بالوعي والإرادة والحرية والسيادة، إنما هي عنصر كمي، تراكمي، متغيّر، ويخضع بالتالي للزيادة والنقصان، أو لسلم التدرّج، بحيث تستطيع القول إن الطفل حين ولادته، وعلى الرغم من وجود عناصر مختلفة لتحديد هويته، ومنها المادي والجيني، إنما يولد بهوية منقوصة، أو قل بالمادة فقط، التي يمكن بها تركيب هويته، ثم إذ هو يبدأ بالتدرّج في السن، ويبدأ الوعي بالنضج، ومنه الوعي بالذات، تتدرَّج أيضاً هويته، أو كما قد نقول «شخصيته» ويقوى عود هذه الشخصية أو هذه الهوية بالممارسة، فكلما تفاعل داخلياً وخارجياً ونتج من ذلك تحكّمه الأقوى والأمتن في قراره، أصبح سيِّداً لنفسه وتصلّبت شخصيته وإرادته، وتميّزت هويته. وكأنني في ذلك أقول، مع الوجوديين من الفلاسفة، إن الفعل عنصر يحدِّد جوهر الفاعل، أو إن الذات ليست مستقلّة عن الفعل، كأن لها هوية متميّزة بغضّ النظر عن تفاعلها مع الحدث أكان ذلك داخل النفس أم في العيان.

وكأنني في ذلك أيضاً أقول إن أشخاص الإنسان، وخلافاً لأشخاص الجماد، إنما هم كذلك، بحيث أن ليس كل إنسان ذا هوية، أو ليس كل إنسان شخصاً

بمعنى الكلمة الحقيقي والدقيق، وليس كل إنسان متساوياً مع كل إنسان آخر بهذا التشخّص، بل هنالك المتميّز والمؤثّر والفاعل، وهنالك أيضاً الباهت، والمغمور، وهنالك الدرجات ما بينهما.

لا أنكر بالطبع أهمية العناصر الموضوعية في تحديد الهوية، أو العناصر المادية، كالبقعة الزمانية المكانية، أو المسار الزماني المكاني، أو الشكل والحجم واللون. . . إلخ. لكنها مجتمعة لا تشكّل هوية شخص الإنسان، كما يمكن أن تشكّل هوية شخص الجماد. لا أريد أن أذهب إلى أكثر من ذلك، وأن أقول، مع الروحانيين، إنها ليست ضرورية كذلك، ليس لأنني لست روحانياً، ولكن لأن موضوعي لا يتطلّب الآن ذلك.

والآن، وإذا قبلنا بما قلته في صدد شخص الإنسان، يمكننا في رأيي أن نجد وجه التشابه مع المجتمعات أو التكتلات الإنسانية أو الشعوب. فما هو ذلك الأمر الذي يجعلنا نؤمن بوجود هوية لشخص الشعب الفلسطيني، أي أن نؤمن بوجود شعب فلسطيني متميّز، إن لم يكن شيئاً يتعلّق بوعي الذات، أي بالوعي لوجود ذات جماعية، ويتعلّق أيضاً بالإرادة الجماعية الصادرة عن تلك الذات، والممارسة الجماعية لتحكيم هذه الإرادة في القرار، والسعي الجماعي بذلك لتحقيق الحرية والسيادة. فإن هذه الأمور مجتمعة هي التي تؤدي بالمحصلة إلى تميّز الهوية، ومن الواضح أن الموضوع قابل للتدرّج والتسلسل، فكأنني أقول: إن حصل وشعرت أية مجموعة معينة تقاطعت الأحداث لفرض الوعي عليها بأن وضعها الأفضل لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال تطوير المادة الموجودة أصلاً في سبيل تمييز ذات مستقلة ومن خلال ممارسة إرادة جماعية لذلك المقطع البشري، فإن الهوية تبدأ بالانصقال ويتدرّج صقلها ويتبلور مع الأحداث والتفاعلات، جنباً إلى جنب، مع تدرُّج وتبلور صقل الإرادة الجماعية والسعي نحو التحكّم في القرار، أو نحو تقرير المصير. وهكذا فإن هوية الشعب الفلسطيني انصقلت وتبلورت من خلال الإرادة والسعي لتحقيق الحرية. لكن الأمر ليس ثابتاً، بل يمكننا تصوّر وضع مستقبلاً ينصهر فيه شعب مع آخر، أو مقطع من مقاطع الكتلة البشرية مع مقطع آخر، وذلك إن كان واضحاً أن هذا الانصهار يؤدّي إلى تحقيق وضع أفضل. وتنضج وتتبلور في هذه الحالة ذات وهوية جديدتان يتمّ تغليبهما وجودياً وعملياً على الذات والهوية القديمتين، كالانصهار في إيطاليا، أو في سويسرا، أو في أوروبا أكثر عموماً، ويبقى الوضع كذلك إلى أن تتغيّر الصورة ويبدو واضحاً أن الذات الجديدة

أو القائمة لا تفي بالحاجة ولا تؤدّي إلى تحقيق الوضع الأفضل لمقطع بشري من المقاطع، وحينها تعود الهوية القديمة إلى البروز ثانية، وتبدأ بالانصقال مرة أخرى، ونجد الأمر متمثّلاً في الخريطة السياسية حديثاً من خلال الحركات «الانفصالية»، كالحال في البوسنة أو مقدونيا أو في أي مكان آخر في الاتحاد السوفياتي والمجموعة الاشتراكية سابقاً.

قد تقول: ولكن الحديث عن الوعي بالذات يفترض وجود الذات مسبقاً، فكأن ذوات أشخاص الإنسان أو المجتمعات موجودة أصلاً، وهذه هي التي تحدِّد هوياتها. وأقول: نعم، فإن المادة القابلة للصقل موجودة، ولكنها يمكن أن تتّخذ أشكالاً مختلفة في أزمنة مختلفة، وقد تبقى كامنة غير متجسِّدة في شكل معيّن أو آخر. والذي يفعل في هذه المادة هو الوعي وهو الذي يفعل الإرادة، أو الذي تنتج منه الإرادة، وصولاً إلى تحقيق السيادة، أو الحرية، وإلى تميّز الهوية.

ولكن لِمَ ينشأ الوعي؟ ينشأ الوعي، فرداً أو جماعة، لتحقيق الوضع الأفضل، ومادته أيضاً كامنة، ونشأته ثورة فرداً وجماعة.

والآن، وإذا صحّ كل ذلك، فلنا أن نعود إلى نقطة البدء وأن نسأل: كيف لنا أن نعدِّل بين تلك الذوات، أي أن نحدِّد الخط الفاصل بين حريتي الحقّة وحرية غيري الحقّة، أو بين حريتي الحقّة وحرية المجتمع الذي أنتمي إليه، أو، أخيراً، بين حرية مجتمع وحرية مجتمع آخر؟ وكيف لنا أن نتعامل مع الشرير أو المستعمِر الذي يقال، كما آنف وذكرنا، قد يطالب بتحقيق وضعه الأفضل كشرير أو مستعمِر؟

والآن أعتقد أن الإجابة قد أصبحت أوضح من ذي قبل: فالوضع الأفضل للشرير، ليس أن يطوِّر شرته، بل أن يتخلّص منها، أو أن يتم تخليصه منها، إذ إن الشرير إنسان، وتغليب الفضائل الإنسانية على الشر أفضل من تغليب الشرة عليها. وحريته الحقّة هي تحرّره من تلك الشرة. والمجتمع المستعمِر كذلك، أي أن المجتمع كتلة إنسانية، وتغليب الفضائل الإنسانية على الاستعمارية أفضل من تغليب الاستعمارية عليها، فإن سعى الإنسان الشرير أو المجتمع الشرير لتحقيق مزيد من الشرة ومزيد من الاستعمار ظنّاً منهما بأن هذا الوضع هو الأفضل لهما، يكون ذلك سعياً زائفاً ووعياً زائفاً، ليس بمعنى عدم وجوده، بل بمعنى أن يُظن بأمر أنه حق ولا يكون كذلك، كالذي يظن بأمر ما أن من شأنه تحقيق مصلحة له، ويكون الأمر خلافاً لذلك.

يبقى تعريفنا للحرية قائماً، أي الإمكانية أو القدرة على النمو والتطوّر، لتحقيق الوضع الأفضل للإنسان، أي سلخ القيود المانعة عن هذين النمو والتطور نحو الأفضل، وذلك التعريف لا يقودنا إلى القبول بحتمية الطبائع الشريرة، فرداً أو جماعة.

لكن السؤال الأساسي يبقى، وهو كيف نميّز حق أحدهم عن الآخر، بالمعنى النظري إن لم يكن في ظل وضع تاريخي معيّن (إذ إن الأخير يتبع من الأول)؟

كيف نميّز ـ أي، كيف نعدل؟

أي ما هي العدالة، وكيف نحقّقها؟

العدالة هي الوضع الأفضل.

كيف نحدّدها؟

قد نقول: أن نعدل هو أن لا نسمح بأن تسلب حرية أحدهم في سياق السعي لتحقيق حرية الآخر، فتبقى الإمكانية الموضوعية موجودة لكليهما لأن يسعى كل منهما لتحقيق وضعه الأفضل.

وقد نقول: قياساً إلى ذلك، أن نعدل بين المجتمعات والشعوب أو التكتلات الإنسانية المختلفة هو أيضاً أن لا نسلب من أحدها الإمكانية الموضوعية لأن يسعى إلى تحقيق وضعه الأفضل.

وهنا، أي في المساواة، يكمن بيت القصيد، حيث نعرّف هذه المساواة بالقول إنها تكمن تحديداً في توفير الحرية بالتساوي للجميع. أن نعدل، إذاً، هو أن نوفّر الحرية والمساواة.

هل يتضمّن ذلك إعادة توزيع الثروات؟

نعم، ليس بمعنى أن يتساوى الأفراد والجماعات في هذه الثروات. فليس من العدالة أن يتساوى الخامل والمجتهد، ولكن بمعنى التضامن والتعاضد.

أنظروا معي، مرة ثانية، إلى الإسلام ونظام الزكاة فيه تحديداً، ولنحاول معاً فهم كنهها. لم تخلُ أمبراطورية أو دولة أو إمارة أو مملكة في العهود السابقة من فرض ضريبة على المواطنين. ولكن هذه الضريبة القسرية كانت تفرض بالأغلب تحت شعار «الحماية» وحاجات الجيش والحروب. والبقية منها تصرف على العمران

والرخاء، وخاصة لدى السلطان وحاشيته وعاصمته. بيت القصيد: لم تنشأ في تاريخ البشرية فلسفة ضريبة توزيع الثروات، أي اقتطاع نسبة من مدخول أو رصيد الثري بهدف توزيعها على المحتاج، وذلك بشكل رسمي، إلاّ ولأول مرة مع نشأة فكرة الزكاة في الإسلام، وتشكّل ممارسة الزكاة من قبل المواطن جزءاً من الإيمان المتكامل، والذي يعتمد كأساس في مساواة الإنسان بأخيه الإنسان، وأعني بذلك: إن ممارسة الزكاة لا تعني لدى المسلم فقط أنه يؤمن بالله، بل تعني أيضاً، وكجزء من هذا الإيمان، مساواة الإنسان بأخيه الإنسان، وأشدّد على كلمة «الإنسان» لأن الإسلام رسالة للعالمين، وليس لشعب دون شعب، أو لقبيلة دون قبيلة، أو لأصحاب ملّة دون أخرى. ولا فضل لأحد على الآخر إلاّ بالتقوى.

ما هي أهمية فكرة المساواة؟

أهمية فكرة المساواة، أولاً، أن يدرك المرء أن الحق الذي يطالب به إنما يتساوى مع حق الآخرين، وأن إنسانية الشخص توجد أيضاً في الأشخاص الآخرين، بحيث يجب أن يرغب الإنسان منا الخير لغيره، كما يرغبه لنفسه، ويبغى ذود الخطر والشر والمكروه عنه كما يبغى ذوده عن نفسه. لا أقول إن هذا هو السائد بين الناس، ولكن أقول إن هذا هو المثال الذي يجب أن يسعى الإنسان لتحقيقه.

ما الذي يميّز ابن خلدون، حتى هذه اللحظة، عن فلاسفة العقد الاجتماعي في القرن الثامن عشر؟

إن الذي يميّز ابن خلدون هو نظرية التعاضد والتضامن في تكوين المجتمع. فالأغلب من مشاهير فلاسفة الغرب يعتمد نظرية المنفعة الذاتية في وصف أساس وشرعية المجتمع المدني أو الشرعية المدنية. فأحدهم يقول بحق الوجود والتملُّك لدى الإنسان. فيندفع الإنسان إلى الدخول في عصبية مع غيره لتشريع وترسيخ ذلك الحق(*). ومنهم من يقول بحق الحرية الطبيعية لدى الإنسان، ويندفع بذلك الإنسان إلى الدخول في عصبية مع غيره لتشريع وترسيخ تلك الحرية، حتى لو اقتضى ذلك تغيير شكلها أو حيثياتها(**). والبعض يقول بالخوف على الذات من الهلاك، فيندفع بذلك إلى الدخول في عصبية مع غيره لضمان الحماية والأمن

(*) أنظر: جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤).
(**) أنظر: جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨).

لذاته(*). ويستمر هؤلاء جميعاً لتوصيف معادلة الأخذ والعطاء أو التبادل أو التعاضد أو العون بين أعضاء المجتمع فقط بعد ذلك، أي بعد أن يكون حجر الأساس في العصبة والذي أرسى وجودها وشرعيتها قد تمّ وضعه. أما ابن خلدون، فلاحظوا معي كيف يفسّر أساس العصبية: فهي ذلك التخوُّف الذي قد ينتاب أحدنا من أن يتعرّض غيرنا لمصاب أو مكروه، فيهب للذود والدفاع عنه. أي أن حجر الأساس في عصبية ابن خلدون ليس النزعة إلى الدفاع عن النفس، أو إلى تحقيق منفعة لها، وإنما هي النزعة إلى الدفاع عن الغير، وهذا، أي حجر الأساس، إنما هو نزعة طبيعية في الخليقة منذ كانوا(**).

لا أريد أن أذهب بعيداً أو أن أتعمّق كثيراً في هذا السياق في نظرية العصبية عند ابن خلدون. ولكنني أريد فقط التنويه بأن الأساس في العصبية لديه هو التعاضد والتضامن، والنزعة الطبيعية الفاعلة في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان هي نزعة التعاضد والتضامن تلك، وهي تبدأ قوية في ذوي القربى، وتتركّب على متنها عصبية المجتمع الأوسع، وذلك من خلال تجسيدها في السلطان، وتمر الدولة في أطوارها بحسب نمط معين من التطور الاقتصادي والنفسي.

أعود للبدء، وأقول: ليس مهماً فقط مساواة الإنسان بأخيه الإنسان، وإنما المهم أيضاً إدراك تلك المساواة، إذ إن إدراكها هو الذي يرسِّخ الشرعية المنطقية للتضامن والتعاضد، ويأتي المرء من خلال ذلك إلى الوعي بأن للنزعة الطبيعية تلك أسساً منطقية واجتماعية، فيسعى بالتالي لإقامة ذلك النظام في المجتمع، أو بين المجتمعات، الذي يعكس ذلك التضامن والتعاضد، وضريبة الزكاة في ذلك قدوة، يمكننا أن نقيس عليها الأمر بين المجتمعات، كما سوف أذكر.

دعني أعد للمناضل الحر، وقد استعملت مثاله نموذجاً للإنسان الحر، أو للإنسان ذي السيادة وذي الشخصية والهوية المتميِّزة. نعم لقد استطعنا توصيفه بالحر لتمكنه من التغلب على إرادة خصمه، ولتمكنه من التمسّك بقراره والاستمرار بالإيمان في عدالة قضيته وعدالة مسلكيته. ولكن هذا المناضل لم يناضل فقط من أجل نفسه، ولو كان الأمر كذلك لاستطاع خصمه ابتداءً أن يتغلّب عليه، وذلك

(*) أنظر: توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) هنالك شيء من «التبسيط النفعي» في هذه التقسيمات، ولكنها جميعاً تعميمات سليمة.

(**) المقدمة: عدة نشرات، أنظر تحديداً: الفصل الثاني من الكتاب الأوّل.

من خلال إغرائه بما يعود بمصلحة مباشرة عليه، كمال أو تحقيق رغبة أو شهرة. بل إن المناضل قد حقّق حريته، وسيادته على نفسه، ليس من خلال الانسلاخ عن شعبه، ووطنه، وإنسانيته، بل من خلال تمسّكه بقضية ذلك الشعب والوطن. ولقد سبق وأشرت، ولو بشكل عابر، إلى أنه حين يناضل من أجل وطنه فهو لا يناضل من أجل أمر غيبي، بل هو يناضل من أجل الآخرين من أبناء شعبه، منهم من يتواجد فعلاً، ومنهم من سوف يأتي، كالأجيال القادمة. وكأن المناضل إذاً، وفي سياق تذويب شخصيته وهويته في المجموع، إنما يحقّق حرية وهوية لشخصه. وفي هذا المثال عبرة لموضوع العلاقة بين حرية الفرد وواجبه، أو بين الفرد والمجتمع، إذ قد لا تكون المعادلة هي معادلة تناقض كما يقال، بل قد تكون معادلة تكامل، منسجمة في ذلك مع مبدأ التضامن والتعاضد.

دعنا لا نتوهّم أن الديموقراطية هي مجرّد نظام الانتخابات، بل الديموقراطية مبادىء ومسالك، فمن المبادىء الحرية والمساواة، ومن المسالك التضامن والتعاضد، واحترام الغير كاحترام النفس، والتواضع، والمخاطبة المهذّبة، والمجادلة الحسنة، وسوف أعود لهذا الموضوع لاحقاً.

هنالك مذهبان في الفلسفة السياسية الحديثة، أحدهما يذهب إلى القول بأن للإنسان، وحقه الطبيعي وخاصة في الحرية، أولوية، بحيث يجب تغليب ذلك دائماً على المجتمع وحاجاته، والآخر، يذهب إلى القول بأن للمجتمع وقيمه أو أهدافه أولوية، بحيث يجب تغليب ذلك على مصلحة الفرد واستحقاقاته(*).

المذهب الأول ليبرالي، وهو مثلاً يرفض فكرة الاستحقاق على الفرد، أو تقييد حرياته، أو حتى فرض ضريبة أو واجب عليه من أجل الآخرين، إلاّ إذا كان ذلك من أجل منفعة تعود عليه، ولكن ليس كواجب.

والمذهب الثاني جماعي، أي هو يغلّب المجموع على الفرد، ليس لأن الفرد باعتباره غير ذي أهمية أو حقوق، بل لأنه يرى في المنظومة المجتمعية وطرق تأسيسها ما يحقّق للفرد أصلاً الأفضل في وضعه.

المذهب الأول، يركّز على ما جرت تسميته في العقود الأخيرة بالحقوق

(*) أنظر النقاش السائد في أوساط الفلاسفة، وخاصة في أميركا الشمالية، بين مذهبي الـ Individualism والـ Communitavianism، مع الأخذ بعين الاعتبار درجات الليبرالية في المذهب الأول (Liberal وLibertarian).

الإنسانية، والمذهب الثاني ركّز عبر التاريخ على مجموعة قضايا مختلفة، منها مثلاً أمن وحماية المجموع، ومنها السيادة وتقرير المصير، أو منها مثلاً كرامة وتراث المجموع، أو المبادىء والعقائد التي يؤمن بها المجموع، أو التطور الاقتصادي أو السياسي الأفضل للمجموع، أي للشعب أو للدولة.

ونرى مؤيدي المذهب الثاني في بعض الأحيان يتمادون في السعي وراء تحقيق مآربهم، كما يرتؤونها، إلى درجة منع الحقوق الإنسانية الأساسية وتقزيم الفرد إلى درجة سلب إنسانيته منه، وينتج بالأغلب من ذلك تمرّد على السلطة ومحاولة لتغييرها.

ويتمادى مؤيدو المذهب الأول في بعض الأحيان إلى درجة يتفكّك معها المجتمع. إذ إن النزعة إلى التضحية من أجل الغير أو من أجل المجتمع ليست ذات قيمة أساسية، أو قل هي طوعية، ومزاجية، تتباين بين فرد وآخر وبين زمن وآخر، ولا ينظر إليها كواجب على المواطن.

وحين يتمادى مؤيدو هذا المذهب أو ذاك، بالتوالي، تقوى حجة المذهب الآخر، أيضاً بالتوالي، فتقوى حجة الليبرالي حين تبدأ السلطة، تحت شعار الأمن والوقاية، بسلخ حريات الفرد، الواحدة تلو الأخرى، وتقوى حجة «المجتمعيين» حين يؤدي اقتصاد المجتمع الليبرالي إلى زيادة حجم وترسيخ الفجوة بين الغني والفقير، أو حين يؤدي نظامه إلى تعريض المجتمع للعدوان من الغير وللخطر.

الليبرالي يرى في حريته حقاً طبيعياً يجب أن يكون الأساس، ولكنه يرى هذه الحرية كأمر لا يتعلّق بالإنسان الفرد فحسب، وإنما كأمر ينطلق من الإنسان الفرد وينتهي عنده، ويشاركه في الرؤية خصمه الذي يغلب المجتمع على الفرد، ويبدأ الأخير بطرح أمر مصلحة المجموع وكأن تحقيقها لا يتمّ إلاّ من خلال فرض الواجب، قسرياً إن اضطر، على الإنسان الفرد. فيقف الليبرالي محتجّاً أن في هذا الإكراه القسري انتقاصاً من حريته الطبيعية التي هي الأساس.

دعني أعد إلى مناضلنا وإلى ابن خلدون وإلى نظرية التضامن والتعاضد، أو العصبية:

نذهب مع الليبرالي في القول إن الأساس هو الحرية الطبيعية للإنسان الفرد، ولكننا نقول إن الوجه الآخر من هذا المبدأ هو المساواة، إذ إنه إذا كان لزيد حق طبيعي في الحرية، فهو أيضاً لعمرو. وهذا مبدأ منطقي يجب إدراكه إلى جانب

إدراك المبدأ الأول، ثم إذا كانت الحرية هي القدرة لتحقيق الوضع الأفضل، فمن الواضح ضرورة توفير تلك القدرة للجميع، عملاً بمبدأ المساواة. ثم إن السعي من أجل توفير تلك القدرة، كالنضال مثلاً والمقاومة مثلاً في حالة الاحتلال، أو كالمشاركة الفاعلة في نظم المجتمع المدني والدولة، وذلك تجاوباً مع تلك النزعة الطبيعية الأصلية في الإنسان، وتطويراً لها، إنما هو جزء لا يتجزّأ من سعي المرء لفرض سيادته على نفسه، ولترسيخ هويته، ولتحقيق حريته. فهو إذاً لا يرى في سعيه لتحقيق حريته وفرض سيطرته على ذاته تناقضاً مع المجموع أو الآخرين، بل يجد في ذلك تكاملاً مع ذاته، وإن كان الثمن الذي يدفعه المناضل باهظاً بسبب جدّية الموقف والوضع الذي يوجد فيه، فالثمن الذي يدفعه المواطن، وهو التضامن والتعاضد والسعي من أجل الآخرين والمجموع ليس باهظاً إلى ذلك الحد، وقد يتّخذ أشكالاً مختلفة، منها الزكاة أي توزيع الثروات وإيصالها إلى المحتاجين، أكان ذلك من خلال أجهزة الرعاية المختلفة التي تقوم بها الدولة، أم بأي طريق آخر، ومنها المشاركة في حمل العبء عن الآخرين.

قد لا تكون الصياغة النموذجية لهذا الموضوع القول بتوازن الحق والواجب، إذ القول بذلك يعطي الانطباع الخاطىء أن السعي وراء ترسيخ حق الحرية مثلاً قد يصل إلى درجة الإخلال بالواجب. والحقيقة هي أن السعي وراء تحقيق الحرية (ترسيخ هوية الذات، السيادة) إنما هو ممارسة بالضرورة في التضامن والتكافل، أي أن السعي وراء تحقيق الذات بالحقيقة إنما هو سعي أيضاً من أجل المجموع.

لا نستطيع غض النظر عن تلك النزعة الطبيعية في الإنسان لتحقيق رغباته، ومنها الحفاظ على النفس، وممارسة حريته. لكننا نضيف إلى ذلك قائلين: فضلاً عن تلك النزعة الطبيعية التي يقول بها الفلاسفة الغربيون القدامى، فإن هناك نزعة طبيعية أخرى وغريزة أخرى في الإنسان هي نزعة الدفاع عن الغير، وكلاهما أساسي إن أردنا تطوير نظرية متكاملة عن الإنسان والمجتمع، والعلاقة بينهما.

كأننا نقول: الحرية والمساواة هما الوجهان لعملة العدالة. فلا تتحقّق العدالة بدونهما، ولا معنى لأحدهما دون الآخر. وجذور كليهما في الطبيعة الإنسانية.

النظرية المتكاملة هذه تقول: لا يولد الإنسان إلا في المجموع، ولا يحقّق ذاته إلا في المجموع، بحيث يكون سعيه لتحقيق حقوقه، ومنها حقه الأساسي في الحرية، سعياً أيضاً وفي الوقت نفسه لتحقيق حقوق المجموع، ومنها حق المجموع الأساسي

في المساواة، وأما المقاطع البشرية المتباينة للمجموع، أكانت تلك المقاطع هي ذوات لغوية أم وطنية أم دينية أم ما شابه، فهي مقاطع تتبلور حدودها وذواتها نتيجة مماحكات تاريخية يحاول الإنسان من خلالها ممارسة حريته، فحيث يتمكّن من تحقيق ذلك في مقطع بشري ما، أو يكاد، فإن الذات الجماعية التي ينتمي إليها تبدأ بالذوبان، ليس بمعنى أنها تتّجه نحو الذوبان الكلي، إذ إن الروابط الاجتماعية والثقافية تبقى قوية وفاعلة، وإنما بمعنى أنها تتّجه نحو الذوبان النسبي، فاتحة المجال أمام إقامة روابط أمتن مع المقاطع البشرية الأخرى، وذلك نحو تحقيق نظام المساواة في المجتمع الإنساني الأعمّ، وتحقيق وتوفير الحرية للإنسان في كافة المقاطع البشرية الأخرى.

وفي ما أقول بعض الوصف وإنما فيه أيضاً بعض التوصيف، إذ إن من الأسهل لكثير من المجتمعات والمقاطع البشرية التي تحقّق الرخاء النسبي لنفسها أن تتجاهل المجتمعات الأخرى، أو أن تتعامل معها وكأنها لا تنتمي إلى المجتمع الإنساني الأوسع الذي يجب أن تسوده المساواة. بل قد نجد من هذه المجتمعات/ الدول من يمدّ يد العون للمجتمعات والشعوب الأخرى المحتاجة بين الفترة والأخرى، إما من باب بلورة النفوذ السياسي أو من باب الصدقة، كمن يمدّ يد العون للمحتاج أو الفقير في وطنه.

نعم، لا أحد يُنكر ضرورة وأهمية الصدقة، لكنني أعود إلى نظام الزكاة وأقول: إن الذي تميّز به الإسلام في نظام الزكاة أنه أدخل إلى مفاهيم الإنسان ولأول مرة في تاريخه فلسفة توزيع الثروة على المجموع، ليس كصدقة يمنُّ بها أحدنا على غيره، وإنما كواجب وقانون ضرائبي يعكس فهماً دقيقاً لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان. تلك العلاقة التي تفرض على كل منا المساهمة في توفير الحرية للغير في سياق سعينا لتوفير الحرية لأنفسنا.

وإذا كان هذا هو النموذج الذي يجب أن نحتذي به، فكم بالأحرى أن ننظر إلى تلك الطبيعة وثرواتها المنتشرة في الأرض ككل متكامل غير متجزّىء، فنطالب بأن يتمّ توزيع هذه الثروات، ليس بمعنى أن يتساوى شعوب الأرض بمداخيلهم، بل بمعنى إقامة نظام يسمح فيه لكافة الشعوب بالسعي لتحقيق حرياتها، كالنظام في المجتمع الواحد الذي يسمح فيه لكافة أفراده بالسعي لتحقيق حرياتهم، وذلك عن طريق فرض ذلك النظام الضرائبي، كالزكاة، التي تساهم فيها شعوب الأرض ودولها، والتي يمكن من خلالها توفير تلك الفرص الأساسية والضرورية التي

يمكن أن تتيح للشعوب المتأخّرة والفقيرة فرصة النمو. ليس المطلوب صدقة تتصدَّق بها دولة على أخرى، وليس المطلوب وسيلة لتنمية النفوذ السياسي لدولة ما. المطلوب كما في المجتمع الواحد، الإقرار بمبدأ التلاحم الإنساني، وتلاحم مبدأ الحرية والمساواة، والإقرار كذلك بأن السعي لتحقيق الذات لا يتمّ إلاّ من خلال المجموع.

وكما الأمر في الاقتصاد، فهو على شاكلته في السياسة: إذ ليس من المعقول أن تقبل دولة كبيرة وقوية مثلاً بأن يقوم نظام سياسي متخلّف في مكان ما في العالم بسلب حريات الأفراد أو قمعهم، أو أن يسمح للقتل والتشريد والتجويع في مكان ما في العالم وكأن شعب ذلك المقطع البشري لا ينتمي إلى الإنسانية أصلاً، وكأن الدولة القوية أو مجموع الدول لا شأن له بما يجري هناك، كالحال في البوسنة أو رواندا أو غيرهما، بل كما يخشى المجتمع على أفراده، ويحاول توفير الحماية لهم، يجب كذلك على المجتمع الإنساني أن يخشى على أفراده وأن يحاول توفير الحماية الأساسية لهم: وينطبق هذا على الشعوب وأفراد تلك الشعوب قبل أن ينطبق على الدولة، إذ إن الإنسان هو الأساس، وليس الدولة.

* * *



المبحث الحادي عشر

عندما نقول إن الإنسان هو الأساس وليس الدولة، فكل ما نعنيه هو أن الدولة كمنظومة لأجهزة تشريعية وقضائية وتنفيذية إنما هي شكل من الأشكال التي يضعها الإنسان وضعاً لخدمته، ليس كفرد وإنما كمجموع. فحيث تعمل هذه الأجهزة فعلاً لتوفير تلك الخدمة الأساسية، وهي الخدمة التي يمكن تعريفها بتوفير الإمكانية للأفراد لأن يطوِّر كل منهم وضعه ونفسه نحو الأفضل، يكون للمنظومة هذه منفعة ودور. ولكن من غير المعقول أو المقبول أن تصبح الدولة، أي المنظومة، مخلوقاً مستقلاً بحد ذاته، وذلك على حساب الأفراد الذين يعيشون في ظلها.

نلاحظ تطوّراً دقيقاً ومهماً خلال هذا القرن للعلاقة بين الدول والشعوب. ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى والتغيّرات السياسية الشاسعة التي بدأت بالظهور، رفع الرئيس الأميركي وودرو ويلسون راية الحرية للشعوب ـ الحرية الخارجية ـ بمعنى رفع نظم الاحتلال والسيطرة التي تمارسها الدول ضد بعضها، والحرية الداخلية بمعنى رفع نظم السيطرة الديكتاتورية التي تمارسها الحكومات ضد شعوبها، واستبدال تلك النظم بنظم ديموقراطية. لكن هذه الفلسفة سرعان ما اصطدمت بحقائق عالمية، تستند معظمها لكون الخريطة السياسية العالمية هي خريطة القوى والمصالح. فالتي تدير دفة الأمور ليست الشعوب وإنما الحكومات والدول ـ تلك المخلوقات التي نمت وتطوّرت عبر عقود طويلة في ظلّ موازين القوى وقوانين الغاب.

قام المجتمع الدولي تدريجياً باستبدال مفهوم حرية الشعوب واستقلاليتها بمفهوم آخر هو حرية الدول وسيادتها، وأصبحت سيادة الدول هي الأساس، بدلاً من

سيادة الشعوب. لم تنفرد الدول العظمى بالتأكيد على سيادة الدول والحكومات، بل وقف إلى جانبها كذلك الكثير من دول (أي حكومات) العالم النامي أوالثالث، والتي خشيت من أن يؤدّي مفهوم سيادة الشعوب إلى تفكيكها كحكومات ودول ـ إذ ليس من دولة أو منظومة سياسية في رقعة جغرافية معيّنة إلا وتحتوي على أكثر من مجموعة إثنية أو عرقية أو شعوبية.

والمتتبّع لنقاشات الأمم المتحدة منذ إنشائها وللأدبيات القانونية في شأن تلك النقاشات، يلاحظ مباشرة ذلك «الصراع» بين إعطاء الأولوية والسيادة للدول والمنظومات القائمة وإعطائها للشعوب(*). وليس النقاش حول تقرير المصير للشعوب إلاّ جزءاً من هذا النقاش الأوسع، كالنقاش أيضاً حول حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره.

وبشكل عام، فإننا نلاحظ التوازن الدقيق الذي توصّل إليه النقاش القانوني الدائر على هامش مداولات هيئة الأمم المتحدة، والذي تمّ من خلاله تمييز ثلاث دوائر سياسية:

أولاً، تلك الشعوب والأوطان التي كانت تقع تحت نير الاستعمار، والتي مارست في هذه الأثناء نوعاً من أنواع الحكم الذاتي، وهنالك إجماع وإقرار بضرورة توفير حق تقرير المصير لشعوبها.

ثانياً، تلك الدول التي تواجدت على الخريطة السياسية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وهنالك إجماع بضرورة توفير حق السيادة لها.

ثالثاً، تلك المناطق والحالات الاستثنائية، كالحال في فلسطين مثلاً، أو في مناطق أخرى في العالم تتطلّب خصوصيتها الإقرار بضرورة الاعتراف بحق شعوبها في إقامة منظومات سياسية جديدة لها، كالحال مثلاً في دول المنظومة الاشتراكية سابقاً، ودول البلطيق التي كانت جزءاً من روسيا العظمى، وتطالب المجموعة الدولية تلك الشعوب والدول الجديدة بالالتزام بشروط معينة من أجل الاعتراف بها.

(*) أنظر مثلاً: المقالين الآتيين (وهما مليئان بالمراجع) حول النقاش الدائر بخصوص حقوق الدول والشعوب:

1 - «Self-Determination, Minorities, Human Rights: A Review of International Instruments», Patrick Thornberry, in *International And Comparative Law Quarterly*, 38, Oct. 89, pp. 867-889.

ولكن، وأخذاً في عين الاعتبار المشاكل الإثنية ومشاكل الأقليات في ظل الخريطة السياسية، أخذ المجتمع الدولي على عاتقه أيضاً إثارة مسألة «حقوق الإنسان» وذلك كمدخل له للتدخّل في سيادة تلك الحكومات التي تتصرّف بشكل يؤدّي إلى التمييز السافر ضد أقلياتها.

نستطيع القول، بشكل إجمالي، إن المجتمع الدولي قبل أساساً بمبدأ السيادة للدول، بدلاً من مبدأ السيادة للشعوب، ولكنه يحاول أيضاً أن يضع شروطاً لهذه السيادة والاستقلالية، وأهمها التزام تلك الحكومات بعدم الاعتداء على حقوق الإنسان، الأمر الذي يعطي الشعوب غير المستقلة حيِّزاً سياسياً ما، ولكنه لا يوفّر لها حق الانفصال والاستقلال بشكل تلقائي.

وهذه الفلسفة السياسية هي التي استندت إليها الولايات المتحدة في سياق استنهاض المجتمع الدولي للحرب ضد العراق وإعادة الكويت إلى حكومتها، في حين أنها لم تحرِّك ساكناً، نسبياً، بالنسبة إلى نضال الشعب الكردي لتحقيق تقرير مصيره، أكان ذلك في إطار العراق، أم إطار إيران أم إطار تركيا، كما أنها ومع مجموعة الدول لم تتحرَّك للتدخّل في حرب القمع الروسي ضد شعب الشاشان.

ولكن، حتى لو قبل المجتمع الدولي بالنظرية القائلة بإعطاء الدول وسيادتها حق الأولوية، مع الأخذ في عين الاعتبار بعض الاستثناءات التي أتينا على ذكرها، ومنها الحفاظ على حقوق الأقليات داخل الحدود الدولية أو القبول في بعض الحالات بنشأة دول جديدة، فإن الجدل النظري لا يزال قائماً في خصوص علاقة حق الفرد أو حق الأقليات بحق المجتمع الأوسع، وخاصة داخل تلك الدول التي توجد بها أقليات أو مجموعات متميِّزة، أكان تميُّزها عرقياً فقط (كالسود في الولايات المتحدة)، أم عرقياً وسياسياً معاً (كالهنود في الولايات المتحدة، أو في كندا، أو كالشعوب الأصلية في أماكن كأستراليا) أم سياسياً و «مستحدثاً» (كالمسلمين في فرنسا، أو المرأة في أوروبا، أو أصحاب الميول الجنسية الأحادية في أميركا). أم غير ذلك من الأمثلة المتعدِّدة.

والجدل النظري هذا، وإن كان قد استؤصل من الجدل الأعم حول حق الشعوب وبالأساس حق الشعب في تقرير مصيره، فإنه لا يزال متجذِّراً في المشكل الأساسي ألا وهو التوازن بين الفرد والمجموع، ومحاولة البتّ فيما إذا كانت النظرية الليبرالية القائلة بضرورة توفير الحرية بالأساس للفرد تتضارب مع الاعتراف بوجود

ذوات جماعية لديها حقوق وقيم، تأخذ الأسبقية والأولوية على حقوق الفرد.

لنستعد ذكر ما قلناه في سياق هذا الجدل، ولنركّز على بعض المفاهيم الأساسية:

الدافع المشترك الأول في الحركة الإنسانية الطبيعية هو الدافع نحو ممارسة الحرية الذاتية، وإلى جانب ذلك أيضاً الدافع نحو منع استئصال تلك الإمكانية من الغير ـ أي أن مفهومي «الذات» و «الغير» ينبعان معاً، وقوة تدفّق أحدهما تتساوى مع قوة تدفّق الآخر ـ ونلاحظ هاتين النزعتين الطبيعيتين أولاً وفي الأساس على مستوى روابط الدم القريبة.

ثم «يتمأسس» هذان الدافعان باستعمال العقل، أي أن العقل يثبت كون هذين الدافعين مرتبطين بعروة وثقى، بحيث يدرك المرء أن تحقيق وضعه الأفضل لا يتم إلا بالتعاون، فيقبل الإنسان على مأسسة وتثبيت هذا التعاون عقلياً.

ثم تقوى رابطة التعاون «عمودياً»، كما أنها تتّسع «أفقياً» (الجانب الثاني من الدافع المشترك) إلى المدى الذي يشعر فيه المرء بضرورة ذلك من أجل تحقيق وضعه الأفضل (الجانب الأول من الدافع المشترك).

ومن هنا، فإننا نلاحظ تدرُّج تكوين «الذوات الجماعية»، إلى جانب ذوات الأفراد، كالعائلة الصغيرة، أو العائلة الكبيرة، أو العشيرة، أو القبيلة، أو الأمة، كما ينسجم مع ذلك تكوين الروابط بين البيوت والمحلات والقرى والمدن.

لكن هذا التدرّج في النسيج الإنساني يلازمه أيضاً تدرّج في الروابط الفكرية، كنسيج اللغة والعادات والتقاليد والقيم والمفاهيم، وينتهي تدرّج إحدى الذوات الجماعية نفسياً وسياسياً وفكرياً حيث تلتقي حدودها مع حدود ذات جماعية أخرى آخذة أيضاً في التدرّج، حيث يكون تدرّج تلك الذات الجماعية الأخرى نتيجة تلك التفاعلات نفسها التي أحدثت التدرّج في الذات الجماعية الأولى. وتكون عندئذ تلك الحدود حدوداً «طبيعية»، وقد تساعد على تحديدها عوامل خارجية مختلفة، وأهمّها العوامل الجغرافية.

لكن الأمر لا يقف عند ذلك، إذ إن الحركة التوسعية لذات جماعية ما قد تتّخذ شكلاً عدوانياً، أي أنها قد تعتدي على ذات جماعية أخرى، وتصهرها، إما كلياً أو جزئياً وإما سياسياً أو ثقافياً. وإما أبدياً أو وقتياً.

كما أن هيئة أو شكلاً ما من هيئات وأشكال تلك الذوات الجماعية قد تبدأ

بفقدان «فعاليتها» ودورها في توفير تلك الإمكانيات للفرد التي قامت تلك الذات الجماعية من أجلها أصلاً، إما لأسباب داخلية وخصوصيات لازمت نموّها وتطوّرها، أو لأسباب خارجية كتوافر إمكانية استحداث ذوات جماعية جديدة أكثر أو أقل اتساعاً أفقياً من شأنها تحقيق تينك الحرية والإمكانية اللتين يسعى الفرد من أجلهما.

ومن هنا، فإننا نجد أن الفلسطينيين في فلسطين، على سبيل المثال، وإن توجد لديهم سلسلة تاريخية موضوعية على أرض فلسطين، إنما اختلفت مع ذلك هيئات وأشكال ذاتهم أو بالأحرى ذواتهم الجماعية. وقس على ذلك الأمر أيضاً شعوب الأرض الأخرى.

(الذي تميّز به الشعب اليهودي هو حفاظه على ذاته الجماعية إلى جانب فقدان تلك «السلسلة التاريخية الموضوعية على أرض فلسطين»، وقد يكون السبب في حفاظه على تاريخ ذاتي حتى الآن هو تحديداً فقدانه للتاريخ الموضوعي).

الذي أودّ قوله هو الآتي:

ليست الذات الجماعية أمراً ثابتاً، بل هي تركيب تعاوني (يلازمه أيضاً نسيج لغوي وثقافي) هدفه تحقيق الوضع الأفضل للذوات الفردية التي تكوّنه، فحيث يؤدّي هذا التركيب مهمّته يبقى، بل وقد يتطوّر ويتّسع ويتعدّى، وحيث يبدأ هذا التركيب بفقدان دوره، يبدأ بالذوبان، ليس دائماً وبالضرورة نحو الاختفاء الكلّي (أي سياسياً وثقافياً ولغوياً) ولكن نحو الذوبان النفعي (أي سياسياً).

دينامية تطور الذات الجماعية ترتكز إذاً إلى مبدأين أساسيين (الدافع الطبيعي المشترك)، وهما حرية الفرد لتحقيق وضعه الأفضل، ومساواة الفرد مع غيره، وترتسم حدود هذه الغيرية (التركيب التعاوني أو الذات الجماعية) إستناداً إلى استمرارية فعاليتها في توفير الحرية الفردية، والخطأ كل الخطأ يقع إن افترضنا العكس، أي أن ترتسم حدود الحرية الفردية (أفقياً وعمودياً) استناداً إلى استمرارية فعاليتها في توفير الحرية للذات الجماعية: فالذات الجماعية ليست ذاتاً طبيعية باقية، بل هي ليست موجوداً أو جوهراً أولياً، وإنما هي مركّب نفعي تختلف هيئته وطبيعته وحتى أوصافه الذاتية من مرحلة تاريخية إلى أخرى.

إن نظرة ولو عابرة إلى تاريخ الشعوب على الأرض منذ نشأة الإنسان وحتى اليوم تؤيّد هذا الفهم: وندرك صدق هذه الملحوظة حتى لو اعتبرنا التجمّعات

المختلفة التي تنبت في ظل الدول (الديموقراطية) في سبيل تحقيق منفعة مظنونة ما: يتّحد الطلاب معاً في فرنسا تحت مظلة المطالبة بتوفير رواتب معينة لدى التخرُّج، أو تتّحد المصانع معاً من أجل وضع عقبات الاستيراد.

وليس الفرق بين الذات الطلابية الجماعية (في فرنسا فقط في التسعينات، أو في العالم الغربي عموماً في الستينات) وبين الذات أو الذوات الوطنية الجماعية في البوسنة، أو الذات الجماعية الوطنية الكردية في العراق وتركيا، إلاّ فرقاً كمّياً أو عمودياً، وبالتالي تاريخياً أيضاً، ولكنه ليس فرقاً نوعياً، لأننا في الحالتين أمام ذات جماعية بشكل ما، تسعى لأن تفرض نفسها لأن أفرادها الذين تتكوّن منهم يرون في تلك اللحظة التاريخية أن تحقيق الوضع الأفضل لكل واحد منهم لن يتمّ إلاّ من خلال تشكيل تركيب أي ذات جماعية أنفع وأجدى من خلالها تحقيق ذلك الغرض؛ فبيت القصيد إذاً هو الذات الجماعية، وليس أي شكل هي.

نرجع إلى مناضلنا وإلى زنزانات التحقيق.

لا يتأتّى تحقيق المنفعة الشخصية من خلال المنظور الشخصي! ولو كان الأمر كذلك لقبل صاحبنا بالسيجارة أو بالعروض المغرية. أو، لو كان الأمر كذلك لكان دافع الحركة الإنسانية لديه منقوصاً، أو من جانب واحد فقط.

يدخل المناضل الزنزانة وهويته مصقولة من مادتين أساسيتين، الشخصية والعامة، الفردية والوطنية. والمحاولة لإغراء الجانب الشخصي أو الفردي ظنّاً بأن الحلقة الضعيفة في تكوين الهوية تكمن هناك هي محاولة تستند إلى أساس علمي، إذ إن حجر الأساس لتكوين أو تركيب الذات الجماعية، كما ذكرنا، هو دافع الفرد لتحقيق وضعه الأفضل.

والآن يتمّ امتحان الفرد:

دعنا أولاً نستذكر الحقيقة الآتية: الذات الجماعية، أياً كان شكلها (عائلياً، قبلياً، عشائرياً، وطنياً، دينياً، سياسياً. . . إلخ) نشأت أصلاً كرديف طبيعي للذات الفردية (نزعة المنفعة الشخصية، ونزعة العصبية، أو، على المستوى العقلي، الحرية والمساواة). ولم يكن المناضل الذي دخل الزنزانة أصلاً مناضلاً لو لم تكن هويته مصقولة من المادتين الأساسيتين (إن سعيه لتحقيق حريته الفردية أو الشخصية لا يأتي إلاّ من خلال سعيه لتحقيق الحرية لشعبه).

والامتحان:

هل يتهاوى سجيننا هذا أمام التعذيب أو الإغراءات، أي هل ينجرف في تيار المنظور «الشخصي» البحت، أم هل يتمسّك بما تمليه الذات الجماعية (وطنه، تنظيمه. . . إلخ) عليه من «واجبات»؟ هل يعترف أم لا؟ هل يقبل بالصفقة المعروضة أم يتجاهل الأمر؟ ليس الإنسان ملكاً. والحقيقة هي أن الظروف في كثير من الأحيان تملي على المرء التصرّف «كإنسان» وليس كغير ذلك. ولكننا ندرك، بديهياً، أن هنالك «المناضل» وهنالك المناضل، هنالك من يتهاوى.

لا نستطيع أن نلوم ذاك المتهاوي ـ فلكل فرد طاقاته.

ولكننا ندرك الفرق بين من يصمد ومن يتهاوى.

والمتهاوي يدرك الفرق أيضاً.

ويخرج الصامد رافع الرأس، بينما يخرج المتهاوي مطأطأ الرأس (حتى لو كان ذلك الأمر خفياً بينه وبين نفسه، ومثّل دوراً غير ذلك).

الامتحان:

الامتحان هو «فقط» في خصوص الهوية. من منهما حافظ على هويته؟

نعم، هويته الشخصية، والخاصة به؟

هل هو «المتهاوي» الذي فضّل العرض المغري على التمسّك بسرّه الوطني؟

أم هو «الصامد» الذي رفض كل العروض المغرية حفاظاً على الغير؟

نحن ندرك الإجابة. . . نعرفها حسّياً ومباشرة.

ونعرفها نحن، كما يعرفها المحقّق الذي نجح في سلب الإرادة، وأخضعها لنفسه، في إحدى الحالات، وأخفق كلياً في محاولته في الحالة الأخرى.

فالإنسان صاحب الهوية المستقلّة وسيّد نفسه، هو ذاك الصامد، هو حقاً صاحب الهوية الشخصية المستقلّة.

* * *



المبحث الثاني عشر

خاتمة

لم تكن الثورة الفلسطينية أو الحركة الوطنية يوماً ثورة وحركة مثالية، أكان ذلك خارج أرض الوطن أم داخله. وهنالك من الأخطاء الفردية والجماعية ما هو من الكفاية لأية ثورة أو حركة نضالية أن تحمل عبئها، لكننا يجب ألاّ نجعل من تلك الأخطاء الحتمية والطبيعية حاجباً سافراً يحجب أنظارنا عن الجوانب المشرقة في هذه الثورة، بأبنائها الذين ضحّوا بأنفسهم وقدّموا للشعب والوطن وناضلوا وتحمّلوا، وبأمهاتها اللواتي تحمّلن المآسي وتجرّعن الآلام وهن يصرخن بملء أفواههن «لدي المزيد»، وبطلابها وسجنائها ومؤسساتها وشعرائها وبفدائييها وشهدائها. نعم ارتكبنا أخطاء أكان على مستوى القيادات العليا أم على مستوى القيادات المحلية في الأزقّة والشوارع، فنحن لسنا شعباً من الملائكة ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾ (النساء، ٢٨)، بل شعب كغيرنا من الشعوب. ولكن المعجزة التي استطعنا أن نخلقها بسواعدنا وبتكافلنا وتعاضدنا وتضحياتنا ونضالنا هي معجزة حقاً سوف يشهد لها التاريخ، وهي معجزة حفاظنا على ذاتنا الوطنية، بل تطويرنا لها وتجسيدها وتكريسها أمام معادلة سياسية دولية لم تكترث لنا يوماً، بل أهملتنا ظناً بأننا سوف نذوب إن عاجلاً أم آجلاً في الدول المجاورة، وسوف ينسى العالم أن هنالك شعباً اسمه الفلسطينيون، يستنشق هويته وحقوقه من ثرى فلسطين.

دعنا لا نحوّل الضرورة البنّاءة للاعتراف بالأخطاء والتي نتحمّل جميعاً مسؤولياتها دون استثناء، إلى مرض «الجلْد الذاتي»، وكأننا فقط ارتكبنا الأخطاء. كما دعنا أيضاً أن لا ننساق في تيار ذلك المرض الآخر الذي طالما عانيناه، وهو مرض تحميل الغير مسؤولية أخطائنا، أياً من كان ذلك الغير. لقد ناضل شعبنا

وأخطأ في سياق نضاله، لكنه لو لم يناضل لما أخطأ، والنضال هو الذي أدّى في المحصلة إلى تثبيت شرعية وجود الشعب الفلسطيني.

ليس هذا هو موقع الخوض في الجدل الدائر حول «اتفاق أوسلو» وما تنازلنا عنه أو لم نتنازل. لكنني أريد فقط القول أننا اليوم قد بدأنا بالتواجد الجغرافي، أي أن لنا اليوم موطىء قدم، وهذا مما لم يكن موجوداً يوم أمس، على الرغم من كل التمنّيات.

لكننا وإذ نتواجد اليوم جغرافياً فإننا نواجه تحديات تختلف نوعياً عن التحديات التي واجهتنا من قبل. نحن اليوم شعب معترف بوجوده، وتتوافر له بعض الإمكانيات لتكريس هذا الوجود على أرضه، ولخلق ذلك البنيان السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي سوف يُقاس بمقاييس أشدّ قسوة من تلك التي تُقاس بها حكومات الدول الأخرى، ليس فقط من قبل الغير وإنما من قبل أولئك الأمهات أنفسهن وهؤلاء المناضلين أنفسهم الذين وفّروا بسواعدهم أصلاً هذه الفرصة الجديدة لشعبهم.

أنظروا معي كيف نواجه اليوم مشكلة على المستوى العملي والمادي المحسوس تعكس المعضلة الفلسفية النظرية التي دأبنا على بحثها حتى الآن، ولنأخذ مناضلنا الأسير (سابقاً) كمدخل للتوضيح: إستطاع هذا المناضل، ومن خلال فرض سيادته على ذاته، والتحكّم في إرادته، وصقل وتذويب هويته معاً، إستطاع أن يساهم في بلورة الذات الجماعية، أو الذات الوطنية الفلسطينية، التي حقّقت دولياً وإقليمياً مما استطاعت تحقيقه. لكنه اليوم، وإذ يشعر بأن النضال والعمل من أجل المجموع كان ضرورياً يوماً ما من أجل الوصول إلى هذه النقطة، فهو يشعر أيضاً بأن الوقت قد حان «لقطف الثمار» على المستوى الشخصي، أي أنه يريد أن يلمس مردود عمله الجماعي على وضعه الشخصي.

وهنالك أكثر من مشهد فعلي يدلّنا على حصول ذلك، وإن تباينت التفاصيل، فمن أحد يعتقد بأنه يستحقّ الآن الحصول على وظيفة ما، إلى غيره ممن يتذمّر أو ينتقد لعدم حصوله على مثل تلك الوظيفة إلى من يراجع دائرة الشؤون الاجتماعية يومياً للمطالبة بتعويضاته.

كيف علينا أن نتعامل مع هذه المظاهر، وكيف على الفرد منا أن يتصرّف في هذا الوضع الجديد، وكيف على القيادة أو الحكومة أن تتصرّف؟

أقول ابتداءً إن اللحمة بين الفرد والمجتمع، أو بين الذات الشخصية والذات الوطنية، وإن اختلفت هيئتها اليوم عن البارحة، فهي نوعياً لم تختلف، والمعادلة السليمة التي يجب أن تحكمها هي معادلة مبدأيْ الحرية والمساواة، أي إقران السعي من أجل تحقيق الوضع الأفضل للذات، بالسعي لتوفير تلك الحرية أو الإمكانية للغير. وإن كان هذا هو المبدأ الثنائي الذي يحكم فعل الفرد، فإن المبدأ الذي يجب أن يحكم فعل الحكومة أو القيادة التي تمثّل المجموع هو مبدأ توفير هاتين الحرية والمساواة لأفراد المجتمع.

أريد أن أشدّد على إطلاق تحمّل المسؤوليات، أي عدم ظنّها أو جعلها متعلّقة بطرف واحد فقط. فالفرد منا لا يزال يتحمّل مسؤولية النضال من أجل كسر القيود المانعة لنموّه وتطوّره نحو الأفضل، ويتحمّل في الوقت نفسه مسؤولية توفير تلك الإمكانية للغير تحت شعار مساواة الإنسان بأخيه الإنسان، مما يعني أن تقدّمه ونموّه وتطوّره يجب أن تجاري وتنسجم مع تقدّم ونموّ وتطوّر أخيه، فلا يقدم على عمل من شأنه تقليص إمكانية النمو والتطور لدى الغير. والإنسان الفرد هذا هو الأساس، هو صاحب السيادة وتقرير المصير، وهو صاحب القرار، وهو الذي يجب أن يسعى وفق هذا النسق الإنساني المتكامل، فارضاً موقفه وإرادته على قيادته وحكومته.

أريد القول إن النضال لم يتوقّف، وإن تغيَّرت حيثياته. والنضال اليوم هو من أجل الاستفادة من هذه الفرصة، مع ضآلة حجمها، لوضع بنيان سياسي واقتصادي واجتماعي يوفّر فعلاً للأفراد، على قدم المساواة، إمكانية التطوّر والنموّ نحو الأفضل.

ليست الأمور شائكة ومعقّدة إلى ذلك الحدّ. فالوضع الأفضل للذات الوطنية الفلسطينية هو أن تحقّق نجاح الصيرورة نحو قيام الدولة المستقلّة، والوضع الأفضل للإنسان الفلسطيني هو أن يناضل اجتماعياً وسياسياً وثقافياً واقتصادياً من أجل تحقيق تلك الحالة، كما أن نضاله الآن يجب أن يتركّز على تحقيق ذلك البنيان الذي تسوده الحرية والمساواة.

أقول: كما كان الأمر سابقاً، فهو على حاله الآن: القرار هو قرار الإنسان، ولا تستطيع حكومة أو نظام مهما علا شأنه أن ينتزع هذا القرار من الإنسان.

أعود إلى أساس المعضلة وأقول:

نواجه اليوم حالة انتقالية جذرية العمق والتأثير في تكوين المجتمع الفلسطيني.

وتتعلق المعضلة هذه بمسألة علاقة الفرد بالمجتمع، أي بما قد يظن بأنه استحقاق للفرد وحق له على المجتمع، والذي تقوم على شؤونه وتتحمّل مسؤولية تمثيله السلطة الوطنية الفلسطينية.

وإن كانت المسألة هذه (حق الإنسان الفرد، ودور وقيمة الذات الوطنية الجماعية) هي مسألة عامة تفرض نفسها في كل جيب من جيوب الأرض السياسية، فإنها في الحالة الفلسطينية بالذات تفرض نفسها بكل قوة وإلحاح بسبب الوضع الانتقالي الذي نمرّ به: وهو الوضع الذي يميّز بين حالة سابقة أجمع فيها الأفراد بالأغلب كل منهم على حدة على توظيف نفسه من أجل حماية وبلورة وصقل الذات الوطنية الجماعية، علماً وأملاً منه بأن تطوير هذه الذات وهيمنتها هو شرط ضروري لكي تستطيع الذوات الفردية النمو والتطور ـ وبين حالة جديدة حقّقت فيها تلك الذات الوطنية الجماعية (بسبب مجهود الأفراد) فعلاً ذينك النمو والتطوّر ولو جزئياً، جاعلة الفرد بذلك يعدّل من منظوره، ويبدأ بالانشغال بمردود كل ذلك على شخصه ـ أكان من باب الاستحقاق، أي النظر إلى موقع جديد وأفضل له في ظل البنيان السياسي الجديد، أم من باب الهيبة والحذر، أي أن لا تقوم الذات الجماعية الوطنية بهيئتها الجديدة بسلب تلك الحقوق أو قمعها أو تسويفها التي قام الأفراد أصلاً من أجل الدفاع عنها وتوفير حالة سياسية جديدة توفّر القدرة على ممارستها.

وكما سبق وأشرت، فإن ظواهر وجود هذه الحالة متعدّدة ومتباينة: فمن داعٍ للحصول على موقع سياسي مناسب، إلى داعٍ للانتخابات والديموقراطية، إلى داعٍ لممارسة المشاركة المتساوية على مستوى القيادة العليا، إلى داعٍ لتنظيم مراكز قوىً جماعية أو غيرها تضمن التأثير المناسب على مستوى صياغة القرار السياسي، أو تضمن، بالمقابل، وجود تنظيمات جماهيرية لحماية الأفراد من تسلط القيادة الجديدة، إلى مجموع كبير انصرف من الجبهة السياسية لمتابعة شؤون خاصة لم يكن في الإمكان أو المناسب متابعتها في ظل الحالة القديمة، إلى داعٍ للتعويض عما فاته وتحمّله في ظل الوضع القديم، كأسير أو جريح أو صاحبِ بيت تمّ هدمه أو مصلحة تمّ تعطيلها في سياق مواجهة جنود الاحتلال ـ وكل هذا في حين أن الإمكانيات المتوافرة، مادياً وتنظيمياً وغير ذلك لا تصل إلاّ إلى نسبة ضئيلة من حجم التوقعات والآمال.

تحمل الحالة الجديدة في طيّاتها إذاً تموّجاً نفسياً يسوده الشك والتقلّب بل قد نقول أيضاً «الضياع»، وخاصة في ظل ذلك الانقلاب الفكري والأيديولوجي الذي رافق ويرافق التطورات السياسية الحديثة.

دعني أولاً أنظر إلى إيجابيات هذه الحالة، كي لا نتناساها:

ليست الحالة النفسية المتقلّبة هذه حالة سلبية، وإنما هي حالة تبشّر بتوليد منظومة ديموقراطية قد لا يكون لها مثيل في كثير من الدول المجاورة، وخاصة الدول العربية المجاورة: ولكن التحدي هو أن نعرف كيف نتصرّف إزاء هذه الحالة، فردياً وجماعياً، وذلك بهدف إنجاح هذه التجربة الفردية.

لا أقول ذلك من باب الازدراء أو الانتقاد، ولكنني أقوله من باب التحليل الموضوعي: إن التجربة الديموقراطية، أو منهجية التعامل مع الإنسان العربي كصاحب حق في بلاده، إتّخذت في العالم العربي حديثاً شكل «الصدقة» أو «التصدّق»، وكأن السيادة والحق أصلاً للحكومة أو النظام، ويتمّ «تنقيطهما» في جرعات موقوتة ومقرّرة للمواطن العادي.

أكرّر أنني لا أقول ذلك من باب الانتقاص أو الازدراء، إذ إن الوضع في العالم العربي هذا إنما هو حصيلة تجربة تاريخية معينة لم تكن لتفرز غير هذا الذي أفرزته.

فالحكومات والأنظمة في هذه الدول هي التي تحمل وتتحمّل مسؤولية الحق والسيادة، وهي تعمل تدريجياً، طوعاً أو كراهية، لنقل هذه السيادة إلى الشعوب، وذلك من خلال وسائل مختلفة، منها التجربة الانتخابية، ومنها توزيع الصلاحيات في خصوص كثير من القرارات، ومنها توفير المرافق الخدماتية الأساسية، وأهمها التعليم والصحة، للمواطنين، لكن النيّة تتفاوت من بلد إلى آخر، ونحن نعلم تمام العلم أن كثيراً من مظاهر المشاركة في السيادة إنما هي مظاهر فقط، ولا تتعدّى ذلك إلى ما هو بالحقيقة كذلك.

أما بالنسبة إلى الحالة الفلسطينية، فنحن نبدأ الآن من نقطة معاكسة تماماً، أي أننا نبدأ من وضع يشعر فيه كل مواطن أنه صاحب حق كغيره، وأن الحق السيادي هذا ينبع من عنده، وليس هو أمراً مخزوناً لدى سلطة أو قيادة أو حكومة أو نظام يتصدّق به على المواطن كيفما يشاء، بل لا شرعية للقيادة أو السلطة إلاّ تلك التي تستطيع تلك السلطة أن تحظى بها من المواطن، وهذا الذي لا ينتظم أمره في الحالة الجديدة على المدى الطويل إلاّ من خلال وسيلة الانتخاب الحر والشامل، كشرط

ضروري ولكنه غير كاف (أنظر لاحقاً). والتحدي المتمثّل أمامنا هو أن نحرص كل الحرص على أن ننضج سياسياً في هذا الاتجاه، أي أن لا ندع مجالاً لتبلور نظام أو سلطة تبدأ بالنظر إلى نفسها، والتصرّف، وكأنها هي منبع الحق والسيادة، وتتخذ الذرائع والمبرّرات لذلك، أيّاً ما كان شكل هذه الذرائع والمبرّرات.

لقد نجحت الثورة الفلسطينية في الماضي، أكثر من مرة (وإن لم يكن دائماً) وعلى أكثر من مستوى، محلي وعالمي، في أن تضيء كالشعلة عالم حركات التحرر الوطنية والنضال من أجل استعادة حق الشعب. والآن فإن التجربة الفلسطينية الجديدة من شأنها، إذا أحسنا الأداء والتصرّف، أن تضيء شعلة مماثلة في مجال سعي الشعوب العربية عموماً لممارسة سيادتها والتمسّك بحقها. لا أدعو بذلك إلى الأفعال الهوجاء التي طالما وافقت التغيّرات السياسية في عالمنا العربي، إذ إن التجربة إن دلت على شيء فلقد دلت على أن الانقلابات لم تأتِ بجديد (في الأغلب) وإنما نجحت فقط في نقل الامتيازات من سلطة إلى أخرى، وبقيت الشعوب مجردة من حقوقها. ولكنني أقول إن من شأن تجربة فلسطينية ديموقراطية هادفة وهادئة أن تساهم في تسريع وتكثيف عملية الانتقال الجارية في العالم العربي نحو إعطاء الأمانة لأهلها، أو وضع مصائر الشعوب في أيديها. ليس المطلوب منا أن ننتقد جيراننا أو أن نتدخل في شؤونهم، بل المطلوب أن نعمل على إصلاح أنفسنا ـ فلقد توافرت لدينا فرصة لم تتوافر بدءاً لهم، والتحدي هو أن نكون نموذجاً يُحتذى به.

لكن السؤال الملح هو: ماذا علينا أن نعمل؟ وهنا أقول إن الانتخابات (وإذ كانت شرطاً ضرورياً لإنجاح التجربة على المدى الإستراتيجي) فإنما هي مظهر سطحي لأمور أعمق يجب أن ندركها ونتصرّف في شأنها.

وأبدأ بالتشديد على الأمر الأساسي، وهو أن لا يسهو المرء ولو للحظة عن الحقيقة الأم وهي أن الإنسان هو الأساس، أي أن كلاًّ منّا راع ومسؤول عن رعيته. دعنا لا نحمّل القيادة أو الحكومة مسؤولية (إذ إن تحميلها هذه المسؤولية على المدى البعيد إنما يقود في النهاية إلى نقل هذه المسؤولية فعلاً وبالحقيقة من يد المواطن إلى أيدي السلطة) بل دعنا نتحمل المسؤولية نحن بأنفسنا ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا﴾ (البقرة، ١٠٤). فنحن أصحاب السيادة والقرار، وإلى المدى الذي نعمل فيه وفق ذلك المبدأ تتمكن بل وتضطر حينها قيادتنا

وحكومتنا أن تعمل على أداء دورها لتوفير الحرية (فرص التطور والنمو نحو الأفضل) والمساواة (توفير الحرية هذه لكل مواطن مهما كان انتماؤه السياسي أو عقيدته، وتوفير كل ذلك للمواطن والمواطنة على حد سواء) لكافة أبناء شعبنا.

قلت سابقاً إن الديموقراطية مبادىء ومسالك، أما المبادىء فهي الحرية والمساواة، وهما وإن كانا مبدأين عقلانيين يمكن بل ينبغي تجسيدهما في نظم البنيان السياسي. فهما ينبعان من نزعتين مفطورتين في الطبيعة الإنسانية، نزعة حب الذات، ونزعة العصبية أو حب الغير ﴿وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الروم، ٢١). والإشارة إلى المنبع الطبيعي لهذين المبدأين إنما هي للتأكيد بأن العلاقات الإنسانية الواسعة والشائكة والمنتظمة وضعياً ضمن البنيان السياسي الوضعي، إنما تكون منسجمة ومتسقة إذا ما كانت تشكّل امتداداً عضوياً لذلك التوازن الدقيق الطبيعي بين الذاتية والغيرية.

عندما أقول إن الوازعين موجودان في الطبيعة الإنسانية، فإنني لا أقول بذلك إن الفرد منا يتصرّف تلقائياً وبشكل منتظم بشكل يعكس هذا التوازن الدقيق، إذ إن أهواء الناس قد تلقي بهم هنا أو هناك، ويُبتلى المرء منا ويُمتحن تماماً كما يُبتلى أسيرنا المناضل، ولذلك قوله عزّ وجلّ ﴿لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا مما تحبون﴾ (آل عمران، ٩٢). وإن كان الوازع للمودة والرحمة والإنفاق طبيعياً، فإن الوعي والمشيئة أو الإرادة هما اللذان يحدِّدان مسلكية الإنسان وتصرفه، أكان من أصحاب ﴿تأكلون التراث أكلاً لّما وتحبون المال حبّاً جّماً﴾ (الفجر، ١٩ ـ ٢٠) أم ﴿وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة﴾ (البلد، ١٧)، وكما الأمر على شأنه في الطبيعة، فإننا نجد شاكلة ذلك إذا ما انتقلنا إلى مستوى العقل والوعي والمشيئة، حيث إن نظاماً سياسياً نضعه أو مسلكاً وتصرفاً واعياً نقرّره، إما أن يكون يميل إلى جانب الذاتية والفردية المطلقة أو إلى جانب التجرّد المطلق من الذات. وأما الميزان الوضعي الذي يفي بالكيل وسطاً وعدلاً ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾ (الإسراء، ٢٩) فهو يجمع بين مبدأي الحرية والمساواة (الذات والغير)، أي أن يتطور كل فرد منا نحو تحقيق وضعه الأفضل، وذلك بشكل يسمح لكل فرد آخر أن يسعى أيضاً لذلك.

قلنا سابقاً إن الحرية حق طبيعي للإنسان، وإذا تساءلنا عن العدالة ما هي فإنا الآن نجد أنها تكمن تحديداً في توفير المساواة إلى جانب توفير الحرية، فالعدالة التي تحدِّد حريتي الحقّة هي تلك التي تضمن توفير تلك الحرية نفسها للغير ـ وهذا هو

معنى المساواة، وليس معنى المساواة أن يكون كل منا قريناً للآخر بالرزق أو العلم أو البرّ أو المسعى أو المجهود. فحيث تتوافر مبادىء الحرية والمساواة في النظام السياسي، تتوافر أيضاً وتلقائياً العدالة.

وهذا هو الثالوث السياسي الذي علينا كشعب فلسطيني النضال من أجل تحقيقه. ويمكن إجماله تحت فضيلة واحدة هي العدالة، كما عرّفناها.

ولكنني أرجع إلى ما قلته سابقاً، وهو أن الديموقراطية مبادىء ومسالك، والمبادىء المتجذّرة بالطبيعة الإنسانية، كما رأينا، هي الحرية والمساواة، وأما المسالك، فهي متعددة ومتباينة، وعلى درجة الأهمية نفسها، إذ هي التي تحدّد مناهج المعاملات الإنسانية نحو تحقيق العدالة في المجتمع.

فمن المسالك الانتخابات، وإن تضمن الانتخابات شيئاً واحداً ضرورياً وأساسياً فقط، فهي تضمن استمرارية حيازة الشعب سيادته وقراره، وعدم قيام أية سلطة أو قيادة لمصادرة هذه السيادة وهذا القرار. لكن الانتخابات بحد ذاتها لن تحلّ مشاكلنا الاجتماعية أو الاقتصادية، ولن تضع بالضرورة أكفأ الأفراد أو أكفأ النظم في أماكنهم المناسبة، وهذا الثمن هو الذي يجب أن ندركه وأن ندفعه مقابل إبقاء السيادة والأمانة عند أهلها. ولن نتمكّن من دفع مجتمعنا وأنظمتنا تجاه الكفاءة إلاّ بالتدريج، أو من خلال الممارسة الحزبية التراكمية، على قاعدة النظام الانتخابي الذي سوف يرتكز أكثر فأكثر إلى المحاسبة. فإنه إذا كانت الفئات أو الأحزاب التي سوف تنجح في الانتخابات أولاً قد تستمد قوتها من دعم عاطفي ورصيد نضالي سابق، وسوف تصرف شؤونها بالتالي دون دقة في توظيف أكفأ النظم والخطط والأفراد لتوفير فرص التطور والتقدم لدى المواطن، فإنها سرعان ما سوف تكتشف أن قدرتها على البقاء في الحكم مرهونة بقدرتها على التفاعل مع سعي المواطن المستمر والمتزايد لتحقيق وضع أفضل، وندخل بالتالي في خضم التجارب المختلفة للديموقراطية في الدول الأخرى، بسيئاتها وحسناتها، وتلعب المحاسبة الجماهيرية في هذا دوراً متزايداً في الأهمية في سياق تطور مجتمعنا وأنظمتنا السياسية نحو الأفضل.

لكن المسالك التي ذكرت تتعدّى الانتخابات، على علوّ شأنها، وتصل إلى المعاملات الإنسانية الأساسية ومؤسسات المجتمع المدني التي تنتج منها: وأبدأ بالمعاملات الإنسانية وبأبسطها، وهي المعاملات التي يجب أن تتجسّد فيها، على

صغر حجمها أو امتدادها، مبادىء الحرية والمساواة. فإنني إن لم أحْرَ بأن أمارس هذه المعاملات التي تعكس الحرية والمساواة في عقر داري، فليس من أمل أن أجد هذه المبادىء موفّرة لي في المجتمع الأوسع. أكرّر فأقول: لا تأتي الأمور بقرار من السلطة أو الحكومة أو القيادة بل تأتي بقرار من صاحبها، وصاحبها هو المواطن نفسه، وهذا ما عنيته سابقاً حين أشرت إلى أننا اليوم أمام نضال من نوع جديد، وهو نضال أو جهاد موطنه الإنسان نفسه، أن يجاهد كل منا في عقر ذاته، ومحيطه ومعاملاته، فنحن الذين نخلق مجتمعاً ديموقراطياً حراً أو لا.

وكما الأمر في شأن الاستقلال وإقامة الدولة، فهو كذلك في شأن نوعية المجتمع الذي نشيِّد: لا تأتي الأمور على طبق من فضة أو بالبريد المسجَّل، صادرة عن قرار من الحكومة أو من الأمم المتحدة: تأتي الأمور من قرار صادر عن ذواتنا ـ هذا ما يجب أن نعتبر به من تجربة الانتفاضة (في سنتيها الأولى والثانية)، فإنه الشعب الذي قام فانتزع ما استطاع من حقوقه، ولو انتظر شعبنا الأمم المتحدة وقراراتها، أو تعاطف بعض الشعوب أو الحكومات مع حقوقنا، أو النجدة من أحبائنا وأشقائنا، لكنّا ما زلنا ننتظر، ولكانت الفرصة السانحة أمامنا، مع ضآلتها وضيقها، غير موجودة إطلاقاً.

نبدأ إذاً بأنفسنا، ونستمدّ قوة في ذلك، إن اضطررنا، إن وجدنا أنفسنا في حالة مواجهة مع حكومتنا في خصوص هذا الموضوع. والمسالك في المعاملات التي أعني قد يمكن إطلاق صفة «المعاملة الحسنة» عليها، ونجد أوصافها في كافة الكتب السماوية كما في الأبحاث والأدبيات الأخلاقية، وتنطبق على القائد منا ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران، ١٥٩)، ﴿واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين﴾ (الشعراء، ٢١٥)، كما تنطبق على البقية من المواطنين ﴿عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً﴾ (الفرقان، ٦٣).

كل راشد منا يميِّز تلقائياً بين الصفات المحمودة والصفات المذمومة، ومن المحمودة الرحمة والمغفرة والعفو والقسط والعناية بالغير مالاً وطعاماً وروحاً، وكل واحدة من هذه وغيرها تتصل بالأخرى عضوياً ويمكننا استخلاصها جميعاً من واحدة، كالتمسّك بالحق، وكذلك العكس، أي أن الاستكبار والفردية والإكراه والظلم وغيرها فهي أيضاً صفات تتّصل كل واحدة منها بالأخرى، ويمكن استخلاصها جميعاً من واحدة، كالتمسّك بالباطل، وهل يمكن للمرء منا أن لا

يفكّر في مجتمعه حين يقرأ الآية الكريمة: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنَّ خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان﴾ (الحجرات، ١١).

ليست الصفات الحميدة التي يمكن لكل منا من خلال جهاد نفسي الاتصاف بها «فضلة» سياسية أو اجتماعية تعنى فقط بالحياة الآخرة، وإنما هي إلى جانب ذلك أساس وعماد عضوي للبنيان السياسي الاجتماعي على الأرض، وإذ يمكن اشتقاقها جميعاً من النزعة الطبيعية «المودة والرحمة»، فإن ترسيخها وضعياً من خلال التعامل السليم بين أفراد المجتمع هو الذي يضمن توافر مبدأي الحرية والمساواة في نظام المجتمع، وسيادة العدالة فيه. وهكذا، فإننا إذا سعينا لتطبيق وترجمة هذه الصفات وانتهاج هذه المسالك في معاملاتنا، فإننا نشهد حينئذ بداية تجسيد نظم المجتمع العادل في كل موضع من مواضع البنيان، بدءاً بالبيت، ومروراً بمؤسسات المجتمع المدني وتقاليده الحافظة للّحمة الاجتماعية، وانتهاءً بالمؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية للبلاد.

ولا ننسى في هذا المجال دور التربية والتوعية: فإن عملية تشييد الإنسان الصالح أكثر أهمية وإلحاحاً من عملية تشييد الاقتصاد الناجح، وإن كنا لا نملك تجاهل مدى مساهمة وفعالية الاقتصاد الناجح في توفير الإمكانية لبناء الإنسان الصالح.

ولكن، جنباً إلى جنب مع التركيز على البنية الفيزيائية التحتية للمجتمع الفلسطيني - الطرق والمواصلات وتمديدات الكهرباء والاتصالات والإسكان... إلخ، يجب علينا إحداث ثورة مماثلة في البنية الإنسانية التحتية - أن ننفض الكرّاسات البالية ونستبدلها بتلك المفاتيح التي يمكن حقاً بها سبر غور الوثبات العلمية التي يقوم بها الإنسان العصري يومياً. ولا يتعلّق هذا الموضوع بوضع «الحقائق الجديدة» في متناول يدي الطالب، بل يتعلق بما هو أهم من ذلك، وهو استبدال عادة التلقين بمنهجية وعقلية التقصّي والتحقّق، وبالمثل الصيني، أن نتدرّب على اصطياد السمك. لكن جميع ذلك (التأهيل الفني) يبقى منقوصاً إن لم ننتبه أيضاً للتوعية السياسية والإنسانية.

والتوعية التي أعني من نوعين: أولهما، التوعية لمبادىء ومسالك المجتمع

العادل، وهذا تأهيل نفسي أو روحي وأخلاقي أو سياسي، كالتوعية بالنسبة إلى حقوق الإنسان، والتعددية والتعايش الإيجابي إلى جانب الاختلافات في الرأي... إلخ، وأما الثاني، فهو يتعلق بوضع الإنسان الفلسطيني في المجتمع الأوسع.

فنحن وإذ كنا نعمل من أجل بناء دولة فلسطينية مستقلة إلى جانب إسرائيل، فلقد جُبلنا ـ ولا غضاضة من التصريح بذلك ـ على العداء مع إسرائيل، والصهيونية، والأمبريالية، والرجعية، بحيث يجد الناشىء منا اليوم تضارباً بين معتقدات مجبول عليها، وممارسات تعكس الحالة السياسية الجديدة.

نعم، قد يترك الأمر على حاله، ويترك للزمن أن يفعل مفعوله، لكن شعباً استجرأ على الانتفاض ضد الاحتلال ويستجرىء لأن يكون نموذجاً ثورياً عادلاً يحتذى به، يجب أن يستجرىء أيضاً على مواجهة واقعه.

ومن هنا فإن المطلوب هو تطوير إطار فكري أو أيديولوجي جديد يكون بمثابة القول الفصل في خصوص علاقة الفلسطيني مع غيره من المجتمعات، وخاصة منها المجتمع الإسرائيلي.

أما بالنسبة إلى المجتمعات عموماً، فإن تحالفنا الطبيعي يجب أن يكون مع تلك المجتمعات التي تسودها مبادىء الحرية والمساواة، والتي تتصرف في علاقاتها الخارجية كذلك من هذا المنطلق، أي من منطلق دفاعها عن حريات الشعوب ومساواة الإنسان فيها بأخيه الإنسان. أسوق هذا المقياس كبديل لمقاييس وشعارات طالما رفعنا راياتها دون أن نفهم حقاً كنهها، كالتقدمية واليسارية والثورية والاشتراكية والشيوعية؛ فالعالم اليوم عالم جديد، تساقطت فيه الكثير من الأقنعة والشعارات البرّاقة والزبد المزيّف. إن كنا ننطلق فعلاً من قناعة ذاتية بما يعنيه المجتمع العادل، فسوف نجد تلقائياً في المجتمعات التي تتحرّى أن تكون كذلك، حلفاء طبيعيين لنا، مع اشتراط أن تكون تلك المجتمعات تسعى لأن تسود مبادىء العدالة (حريات الأفراد والشعوب، والمساواة) أيضاً البقية من المجتمعات.

لا أتكلّم هنا على العلاقات المنفعية المختلفة التي قد يجب على مجتمعنا أن يقيمها مع غيره، ولكنني أتكلم على ما نسعى إليه في المجتمع الإنساني الأوسع إن نحن تحرّينا أن نجد في ذلك المجتمع الأوسع مثالاً نحتذي به. ونحن وإن كان لدينا انتماؤنا الفلسطيني، وعمقنا العربي الإسلامي، فإن أفقنا يجب أن يبقى أفقاً إنسانياً ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾ (لقمان، ٢٨).

أما المشكل الأعوص فهو إسرائيل. وعلينا هنا أن نوفّق، في ظل إقامتنا للدولة الفلسطينية بعاصمتها القدس الشريف، بين تاريخ العداوة بين شعبينا وسلبنا لحقوقنا، وبين وضع جديد يمكن فيه التعاون بين دولتينا وشعبينا مما قد يعود بفائدة لكلينا. وعندما أذكر «التوفيق»، فلا أعني ذلك فقط على مستوى الاتفاقات السياسية، إذ إن هذا قد حصل أصلاً، وإنما أعني ذلك أيضاً على مستوى التربية الثقافية والمسلكية، إذ إنه من غير الطبيعي أن ننشىء إنساناً فلسطينياً متناقضاً في طبعه ومسلكه، يستنشق ثقافياً من أدبيات تضجّ بالكلام على الكفاح المسلح مثلاً وعن العداوة الوجودية ودار الحرب، في الوقت الذي نتوقع منه أن يسير في خطى التطبيع أو قل التعايش السلمي بين الدولتين. كما أن من الخطأ أيضاً أن يتم نسخ مفاهيم الماضي وكأنه لم يكن، بل مواجهة الحقيقة تعني أن نتعلّم تاريخنا الفعلي، بمآسيه وآلامه، جنباً إلى جنب مع تحليل الواقع، ما يمكن وما لا يمكن أن يكون. وما هو الوضع الأفضل، نسبياً، الذي يجب أن نسعى من أجل تحقيقه.

* * *

المحتويات





يتطرق هذا الكتاب إلى مواضيع تتعلق بمفاهيم الحرية ومعناها، ومفاهيم الحق ومعناه، ثم إلى موضوع المجتمع السياسي العادل الذي تتوافر فيه الحرية الى جانب المساواة.

وهو يتعرض، أولاً، للمسائل المطروحة فلسفياً بخصوص المعاني الأخلاقية، هل هي طبيعية أم لا، وهل هي ثابتة، أي مطلقة، أم لا، وهل هي كغيرها من الصفات أم تتميز عنها وبأي شكل؟

ثم ينتقل البحث إلى الحرية ومعناها، وإلى الحق ومعناه، وإلى العلاقة ما بينهما، ويتدرج في الوصول إلى العلاقة التي تربط بين الإنسان كمخلوق طبيعي والحرية كحق.

ويتناول موضوع الحرية في إطارها السياسي والتاريخي، والتمييز في هذا السياق بين الفرد والمجموع، وبين هوية الشخص وهوية المجموع، وبين الحرية الفردية والحرية الوطنية، ومسائل التناقض أو التكامل بينها.

ويتبع الاستخلاص نتائج عملية من خلال إلقاء نظرة عابرة على التجربة الفلسطينية الحديثة، كنموذج مجسد للمجتمع السياسي يمكن عبره قياس المفاهيم النظرية الآنفة الذكر، مركّزاً على ضرورة تطوير النضال من أجل توفير الحرية والمساواة كعنصرين يتكوّن منهما المجتمع العادل، وتُستمد منهما شرعية النظام السياسي أينما كان.

يعتمد الكتاب أسلوب النقاش الجدلي، فينتقل تدريجياً من مواضيع فلسفية نظرية إلى مواضيع سياسية ملحّة، مبيّناً بذلك الترابط العضوي بين المطالبة السياسية والمبادىء الفلسفية.

ISBN 1 85516 503 1

